


**Claude  
Lévi-Strauss  
Mythologica  
III**

**Der Ursprung  
der Tischsitten**

**suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft**



Digitized by the Internet Archive  
in 2021 with funding from  
Kahle/Austin Foundation

D. Dork

VII. 87

suhrkamp taschenbuch

wissenschaft 169

zürich

Claude Lévi-Strauss, geboren 1908 in Brüssel, lehrte von 1935–1939 Soziologie an der Universität von São Paulo und nahm während dieser Zeit an mehreren Expeditionen ins Innere Brasiliens teil. Von 1942–1945 lehrte er an der New York School for Social Research, 1950 erhielt er an der Ecole Pratique des Hautes Etudes einen Lehrstuhl für Vergleichende Religionswissenschaften der schriftlosen Völker und 1959 am Collège de France den Lehrstuhl für Anthropologie. Seine wichtigsten Werke neben den *Mythologica* sind: *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949. *Race et histoire*, 1952 (dtisch. 1972: Suhrkamp). *Triste Tropique*, 1955 (dtisch. 1970). *Anthropologie structurale*, 1958 (dtisch. 1967: Suhrkamp). *Le totémisme aujourd'hui*, 1962 (dtisch. 1965: Suhrkamp). *La pensée sauvage* 1962 (dtisch. 1968: Suhrkamp). *Anthropologie structurale deux*, 1973 (dtisch. 1975: Suhrkamp).

Mit den vier Bänden der *Mythologica* hat der französische Ethnologe Claude Lévi-Strauss ein Werk geschaffen, das in der zeitgenössischen Wissenschaft vom Menschen seinesgleichen sucht.

Wollte man Lévi-Strauss' Interesse an der Analyse von Indianermythen auf einen Nenner bringen, so müßte man sagen: Es geht ihm um die Depotenzierung des alten philosophischen Subjekts, jenes Subjekts, das in der klassischen bürgerlichen Philosophie seinen Anspruch auf Einmaligkeit und Autonomie geltend gemacht hatte. Hingegen sucht Lévi-Strauss mittels der strukturalen Mythenanalyse eine Art kategoriales Unbewußtes zu rekonstruieren, das in den Menschen, gleichsam ohne ihr Wissen, denkt; insofern könnte man, mit Paul Ricœur, seinen Ansatz als »Kantianismus ohne transzendentes Subjekt« charakterisieren. Auch wenn Lévi-Strauss selber bestreitet, eine neue Philosophie neben bereits existierende stellen zu wollen, so ist doch evident, daß es ihm um eine neue, nicht-eurozentrische Sehweise kultureller und natürlicher Phänomene geht. Die Kluft zwischen Kultur und Natur, die das Denken der westlichen Gesellschaften seit der Renaissance so nachhaltig geprägt hat, erscheint in Lévi-Strauss' Augen dann als überwindbar, wenn es dem Menschen gelingt, jene Gesetzmäßigkeiten wiederzuentdecken, die in der Natur bereits modellhaft existieren und im Mythos ihren Niederschlag gefunden haben.



Claude Lévi-Strauss  
Mythologica III  
Der Ursprung der Tischsitten

Übersetzt von  
Eva Moldenhauer

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:  
*Mythologiques III. L'Origine des manières de table*  
© Librairie Plon, Paris 1968

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 169  
Erste Auflage 1976  
© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag  
Frankfurt am Main 1973  
Suhrkamp Taschenbuch Verlag  
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des  
öffentlichen Vortrags, der Übertragung  
durch Rundfunk oder Fernsehen und der  
Übersetzung, auch einzelner Teile.  
Druck: Nomos, Baden-Baden.  
Printed in Germany.  
Umschlag nach Entwürfen von  
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt.

## Inhalt

### Vorwort 9

### Erster Teil

#### *Das Geheimnis der zerstückelten Frau*

I. Am Ort des Verbrechens 19

II. Eine klebende Hälfte 51

### Zweiter Teil

#### *Vom Mythos zum Roman*

I. Jahreszeiten und Tage 89

II. Alltagsleben 116

### Dritter Teil

#### *Des Mondes und der Sonne Reise im Einbaum*

I. Exotische Liebe 139

II. Der Lauf der Gestirne 178

### Vierter Teil

#### *Die vorbildlichen Mädchen*

I. Wenn man ein Fräulein ist 209

II. Die Lehren des Stachelschweins 238

### Fünfter Teil

#### *Wolfshunger*

I. Die Qual der Wahl 293

II. Ein Kuttelgericht à la Mandan 323

### Sechster Teil

#### *Das ausgewogene Gleichgewicht*

I. Die Dekaden 347

II. Drei Schmuckstücke 400

## Siebter Teil

### *Die Regeln der feinen Lebensart*

- I. Der empfindliche Fährmann 465
- II. Kleine Abhandlung in kulinarischer Ethnologie 504
- III. Die Moral der Mythen 533

Liste der verwendeten Zeichen 547

Mythen-Index 552

Allgemeiner Index 561

Bibliographie 575

Verzeichnis der Abbildungen im Text 600



## *Für Matthieu*

»Hoc quicquid est muneris, fili charissime, universo puerorum sodalities per te donatum esse volui: quo statim hoc congiario simul et commilitonum tuorum animos tibi concilies, et illis liberalium artium ac morum studia commendes.«

Erasmus, *De Civilitate morum puerilium* (Conclusio operis)



## Vorwort

Wie die beiden vorhergehenden Bände bildet auch dieses Buch ein Ganzes, wiewohl sein Anfang abrupt erscheinen mag. Wenn man es als erstes lesen möchte, genügt es, die sieben ersten Zeilen, die auf *Vom Honig zur Asche* verweisen, zu überspringen und unmittelbar mit dem Amazonas-Mythos zu beginnen, mit dem gleich darauf die Untersuchung anhebt. Dieser Mythos, der die Nummer 354 trägt, wird ein um so besserer Leitfaden sein, als er sich bis zum Ende des Werkes hindurchzieht, für das er die Rolle eines Referenzmythos spielt. Er nimmt also eine strategische Stellung ein, vergleichbar derjenigen des allerersten Mythos (M 1), mit dessen Analyse *Das Rohe und das Gekochte* begann und der sie ebenfalls bis zum Ende begleitete.

Vielleicht sogar führt der Mythos der Tukuna-Indianer, der den Gegenstand des vorliegenden Bandes bildet, den unbewanderten Leser auf ein zugänglicheres Terrain. Denn kein anderer, so scheint es, wurde von unserer Seite her einer so eingehenden Analyse unterzogen, die vielfache, sukzessive oder simultane Perspektiven berücksichtigt: Perspektiven bezüglich des Textes, der Form, der Ethnographie, der Semantik . . . In dieser Hinsicht hat der erste Teil des Buches eine didaktische Bedeutung. Anhand eines präzisen Beispiels ermöglicht er es dem Leser, unsere Methode zu erschließen, sich mit ihren Verfahrensweisen allmählich vertraut zu machen und ihre Vorteile nach den Ergebnissen zu beurteilen.

Mehr noch. Indem man Schritt für Schritt der Entwicklung eines Mythos folgt, gewinnt man Zugang zu vielen anderen, die ihn erhellen und die organischen Verbindungen erkennen lassen, die sie alle vereinen. Und da das mythologische Universum einer Gesellschaft oder einer Gesamtheit von Gesellschaften, die einander durch die Geographie und die Geschichte nahestehen, stets ein geschlossenes System bildet, findet man am Ende notgedrungen diejenigen Mythen wieder, mit deren Analyse die Untersuchung begonnen hatte. So wird der Leser, wenn er am fünften Teil des Buches angelangt ist, feststellen können (S. 322), daß der Mythos mit der Nummer 428 mit demjenigen zusammentrifft, der in *Das Rohe und das Gekochte* die Nummer 10 trug. Im sechsten Teil wird er dann sehen, daß der Mythos Nr. 495 mit einer Gruppe {M 1, M 7-12, M 24} zusammen-

fällt, die dem ersten Band dieser *Mythologica* sowohl als Ausgangspunkt wie als Leitfaden diene.

Nichts also hindert den Leser daran, mit diesem dritten Band zu beginnen und sich dann dem ersten zuzuwenden, dessen Anfang mit dem Ende des dritten zusammenhängt. Und falls das Interesse anhält, kann man sodann den zweiten Band lesen. Desgleichen wäre es möglich, mit dem zweiten zu beginnen und dann zum ersten und dritten überzugehen. In Wahrheit verfügt man über mehrere Programme, die den Formeln 1, 2, 3; 2, 3, 1; 2, 1, 3 oder 3, 1, 2 entsprechen. Kompliziert für den Leser wären vielleicht nur die Reihenfolgen 1, 3, 2 und 3, 2, 1. Anders gesagt, die Lektüre des zweiten Bandes nach der des dritten setzt die des ersten voraus, wiewohl man zuerst den zweiten und dann den ersten lesen kann, freilich unter der Bedingung, daß man den dritten an den Schluß stellt.

Diese Anomalie erklärt sich aus zwei Gründen. Erstens erfüllen der erste und zweite Band einerseits, der erste und dritte Band andererseits komplementäre Aufgaben. Wie wir es in *Vom Honig zur Asche* erklärt haben, nimmt das Buch den entgegengesetzten Weg wie das vorausgegangene. Andererseits führt *Der Ursprung der Tischsitten* ebenfalls zu dem Punkt zurück, von dem wir in *Das Rohe und das Gekochte* ausgegangen waren, wählt jedoch einen anderen Weg, der dazu zwingt, den ungeheuren Raum zu durchqueren, welcher die beiden Hemisphären der Neuen Welt voneinander trennt.

Zweitens ist die Aufgabe, die wir uns im dritten Band gestellt haben, komplexer als diejenige, die die beiden anderen erfüllen wollten. Hier wird ein Übergang eingeleitet, der auf drei Ebenen gleichzeitig liegt. Dieses Vorgehen wird im einzelnen auf den Seiten 497-503 analysiert, doch um dem Leser Verwirrungen zu ersparen, möchten wir ihm schon zu Anfang einen Überblick geben.

Zunächst geht es, streng geographisch gesehen, darum, bestimmte mythische Schemata, die zuvor an südamerikanischen Beispielen veranschaulicht wurden, bis nach Nordamerika zu verfolgen, wo sie in verwandelten Formen erneut auftauchen, und dieser Umwandlung Rechnung zu tragen.

Doch sobald man die andere Hemisphäre betritt, tauchen Unterschiede auf, die um so bezeichnender sind, als das Gerüst der Mythen selbst intakt bleibt. Während die bereits untersuchten Mythen räumliche Gegensätze ins Spiel brachten: oben und unten, Himmel und Erde, Sonne und Menschheit, verwenden die südamerikanischen



Beispiele, die sich am besten für den Vergleich eignen, in erster Linie zeitliche Gegensätze: langsam und schnell, gleiche oder ungleiche Dauer, Tag und Nacht usw.

Drittens unterscheiden sich mehrere der hier untersuchten Mythen in literarischer Hinsicht, wie man sagen könnte, von den anderen durch den Stil und den Aufbau der Erzählung. Diese ist nicht streng strukturiert, sondern nimmt den Aspekt einer »Schubladen«-Erzählung an, deren Episoden einander nachgezeichnet zu sein scheinen, wobei man auf den ersten Blick nicht einsieht, warum sie nicht mehr oder weniger zahlreich sind.

Wenn man jedoch einen Mythos dieser Art analysiert, der dem gesamten Werk als Bezugspunkt dienen wird (M 354), erkennt man, daß eine Reihe von einander ähnelnden Episoden nicht so gleichförmig ist, wie man glauben könnte. Die Reihe deckt sich mit einem System, dessen Eigenschaften den formalen Plan transzendieren, auf den man sich zuerst beschränkt hatte. In der Tat spiegelt die seriell anmutende Erzählung die Grenzwerte wider, welche die anhand anderer Mythen erzeugten Transformationen annehmen – Mythen, deren strukturelle Merkmale sich jedoch langsam abschwächen, indem sie sich von ihren ersten ethnographischen Bezugspunkten entfernen. Am Ende bleibt lediglich eine erschlafte Form übrig, der Sitz eines Energierückstands, der es ihr erlaubt, sich einige Male, jedoch nicht unbegrenzt, zu reproduzieren.

Wenn wir dann für einen Augenblick den amerikanischen Bereich verlassen und uns vergleichbaren Phänomenen zuwenden, die unserer Zivilisation entlehnt sind, wie dem Fortsetzungsroman, den Episodengeschichten oder den Detektivromanen ein und desselben Autors – in denen jedesmal derselbe Held, dieselben Protagonisten vorkommen und die immer nach demselben Schema konstruiert sind –, Literaturgattungen, die bei uns der Mythologie sehr nahe geblieben sind, so haben wir uns zu fragen, ob ein solcher Übergang nicht eine wesentliche Verschränkung der mythischen Gattung mit der romanesken Gattung bildet und das Modell des Übergangs von einer zur anderen liefert.

Andererseits rückt eine Episode des als Referenzpunkt gewählten Tukuna-Mythos in den Vordergrund, in deren Verlauf eine in zwei Stücke geschnittene menschliche Gattin teilweise überlebt, indem sie sich an den Rücken ihres Gatten klammert. Diese Episode, die sich nicht nach der syntagmatischen Kette interpretieren läßt und die

von der südamerikanischen Mythologie nicht erhellt wird, läßt sich nur dadurch aufklären, daß man sie auf ein paradigmatisches System bezieht, das aus nordamerikanischen Mythen gewonnen wurde. Die geographische Übertragung drängt sich also empirisch auf. Sie muß nun noch theoretisch gerechtfertigt werden.

Aufgrund der einen Tatsache aber, daß die Mythen der nördlichen Ebenen eine Äquivalenz zwischen der sich anklammernden Frau und einer Fröschin herstellen, erhalten alle Erwägungen des vorigen Bandes, die sich auf Mythen des tropischen Amerika stützten, die eine Fröschin zur Heldin hatten, eine zusätzliche Dimension. In diesem neuen Kontext nehmen wir also, sie weiterentwickelnd, alte Analysen wieder auf, deren erhöhte Ausbeute bereits garantiert, daß die verallgemeinerte Interpretation der Mythen, die beide Hemisphären umfaßt, kein illegitimes Unterfangen ist. All diese nord- oder südamerikanischen Mythen, die ungeachtet ihrer geographischen Entfernung ebenso vielen reziproken Varianten assimilierbar gemacht wurden, veranschaulichen eine, wie man sagen könnte, rhetorische Transformation der Natur: die sich anklammernde Frau ist in ihrer literarischen Bedeutung nichts anderes als eine weibliche Figur, die auch bei uns die Umgangssprache metaphorisch als »Klette« bezeichnet. Diese Validierung auf Distanz durch Mythen, die sehr verschiedenen und weit voneinander entfernten Populationen entstammen, sowie durch Redewendungen, die unsere eigene Volkssprache erfunden hat (aber die auch jede andere Sprache auf diese oder andere Weise veranschaulichen könnte), erscheint uns als eine Art von ethnographischem Beweis, der sich durchaus mit denen der fortgeschritteneren Wissenschaften messen kann. In der Tat wird oft behauptet, daß im Unterschied zu den Wissenschaften vom Menschen die Naturwissenschaften als einzige das Privileg haben, ihre Experimente an anderen Orten und zu anderen Zeitpunkten unter identischen Bedingungen wiederholen zu können. Wir bereiten unsere Experimente zweifellos nicht vor, aber die vielfältige Fächerung der menschlichen Kulturen erlaubt es, sie dort zu suchen, wo sie sich befinden.

Gleichzeitig präzisieren sich die logische Funktion und die semantische Stellung einer anderen imaginären Figur, die der vorhergehenden symmetrisch ist und sie oft begleitet: ein Mann, und nicht mehr eine Frau, fern statt nahe, aber dessen Beharrlichkeit nicht weniger real und nicht weniger heimtückisch ist, denn diese Figur besitzt

einen unmäßig langen Penis, der es ihr erlaubt, die Hindernisse zu überwinden, die sich aus ihrer Entfernung ergeben.

Nachdem wir das von der Schlußepisode des Referenzmythos gestellte Problem gelöst haben, befassen wir uns mit einer anderen, nicht weniger dunklen Episode desselben Mythos: es handelt sich um eine Reise im Einbaum, deren Sinn sich dank guayanischen Mythen herausarbeiten läßt, denn diese präzisieren, daß die Reisenden in Wahrheit Sonne und Mond in ihrer jeweiligen Rolle als Steuermann bzw. Ruderer sind, die sie dazu zwingt, sowohl beieinander (im selben Boot) wie voneinander entfernt zu bleiben (der eine hinten, der andere vorn): also *im richtigen Abstand*, wie es die beiden Himmelskörper sein müssen, damit der regelmäßige Wechsel von Tag und Nacht garantiert ist; und wie es der Tag und die Nacht selbst zur Zeit der Tagundnachtgleiche sein müssen.

Wir stellen also fest, daß sich ein Amazonas-Mythos einerseits auf eine Frosch-Gattin, andererseits auf zwei männliche Protagonisten bezieht, welche Himmelskörper personifizieren; und daß schließlich das Motiv der sich anklammernden Frau in bezug auf eine Fröschin interpretiert werden kann und muß, und zwar aufgrund der Tatsache, daß sich Mythen, die zum Teil aus Südamerika, zum Teil aus Nordamerika stammen, zu einer einzigen Gruppe konsolidiert haben.

Nun fügt es sich aber, daß gerade in den Regionen Nordamerikas, die evoziert werden mußten – nördliche und mittlere Ebenen, das obere Becken des Missouri –, berühmte Mythen alle diese Motive ausdrücklich miteinander verknüpfen: in einer Geschichte, in deren Verlauf die Brüder Sonne und Mond auf der Suche nach idealen Gattinnen sich über die jeweiligen Verdienste der Menschen und der Frösche zanken.

Nachdem wir die Interpretation, die der hervorragende Mythograph M. Stith Thompson von dieser Episode gegeben hat, zusammengefaßt und diskutiert haben, werden wir erklären, aus welchen Gründen wir im Gegensatz zu ihm darin nicht eine lokale und späte Variante sehen, sondern eine integrale Transformation der anderen bekannten Lektionen eines Mythos, dessen Verbreitungsgebiet ungeheuer groß ist, denn es reicht von Alaska bis Ostkanada und von den südlichen Gegenden der Hudson-Bai bis zu den Grenzen vom Golf von Mexiko.

Indem wir alle zehn Varianten des Streits der Gestirne analysieren,

wird eine Axiomatik vom »äquinoktialen« Typ sichtbar, auf die sich die Mythen zuweilen ausdrücklich berufen, und wir validieren auf diese Weise Hypothesen über den Übergang von einer räumlichen Achse zu einer zeitlichen Achse, die zuvor nur das Studium der südamerikanischen Mythen nahelegte. Aber wir stellen auch fest, daß dieser Übergang einen komplexeren Aspekt bietet, als ihn eine einfache Änderung der Achse notwendig gemacht hätte. Denn die Pole der zeitlichen Achse zeigen sich nicht in Form von *Endpunkten*: es sind Typen von *Intervallen*, die sich nach ihrer relativen – längeren bzw. kürzeren – Dauer einander entgegensetzen lassen, so daß sie bereits Systeme von Beziehungen zwischen ungleich angenäherten Termini bilden. Verglichen mit den in den anderen Bänden untersuchten Mythen zeugen die neuen Mythen von größerer Komplexität. Sie setzen Beziehungen zwischen Beziehungen ein und nicht einfach Beziehungen zwischen Termini.

Wir verstehen nun, warum wir, um die strukturelle Analyse des mythischen Denkens zu entwickeln, auf mehrere Arten von Modellen zurückgreifen müssen, zwischen denen der Übergang immer noch möglich bleibt und deren Unterschiede sich auch weiterhin in Funktion der besonderen mythischen Inhalte interpretieren lassen. In dem Fall, der uns beschäftigt, scheint der entscheidende Übergang auf der Ebene des astronomischen Codes zu liegen, wo die Sternbilder – charakterisiert durch eine langsame, da jahreszeitliche Periodizität, die strukturiert ist durch den Kontrast, den sie zwischen den Lebensweisen oder den techno-ökonomischen Tätigkeiten verstärkt – in den neu eingeführten Mythen besonderen Himmelskörpern wie Sonne und Mond Platz machen, deren täglicher und nächtlicher Wechsel einen anderen Typus der Periodizität definiert: sie ist kürzer und zugleich in ihrem Prinzip indifferent gegenüber den jahreszeitlichen Änderungen. Diese Periodizität innerhalb einer Periodizität kontrastiert aufgrund ihres seriellen Charakters mit der anderen Periodizität, die sie umfaßt, aber nicht dieselbe Monotonie besitzt. Dieser topische Charakter des astronomischen Codes ist kein Hindernis dafür, daß er sich mit mehreren anderen verzahnt. Auf diese Weise gibt er den Auftakt zu einer arithmetischen Philosophie, deren Vertiefung der sechste Teil dieses Bandes fast ganz gewidmet ist. Der Leser wird sich vielleicht darüber wundern – aber die Überraschung lag zuerst auf unserer Seite –, daß die abstraktesten Spekulationen des mythischen Denkens den Schlüssel zu ande-



ren Spekulationen liefern, die jedoch auf konkrete Verhaltensweisen ausgerichtet sind, wie einerseits die Kriegsbräuche sowie die Sitte, die Feinde zu skalpieren, und andererseits die Küchenrezepte; und daß schließlich die Theorie der Numerierung, die Theorie der Kopfjagd und die Kochkunst sich vereinen, um zusammen eine Moral zu begründen.

Zur gleichen Zeit also, wie wir uns anschicken, unser Untersuchungsfeld zu erweitern, und in den Mythen Nordamerikas Fuß fassen, von denen vor allem im vierten und letzten Band dieser Reihe die Rede sein wird, erzielen wir mehrere Resultate, die von theoretischer Bedeutung sind. Für eine große Gesamtheit von Mythen konsolidieren wir gleichzeitig den Inhalt und die Form, die Qualität und die Quantität, die Umstände des materiellen Lebens und die Ethik. Schließlich zeigen wir, daß diese Reduktionen, so wie sie sich in den Mythen vollziehen, dieselben Wege nehmen, auf denen sich auf einer ganz anderen Ebene ein romanesker Stil innerhalb der Mythologie selbst Bahn bricht. Trotz seinem formalen Charakter hängt dieser neue Stil in der Tat mit Transformationen zusammen, die den Inhalt der Erzählungen berühren.

Der mit den beiden ersten Bänden vertraute Leser wird zweifellos eine Abweichung in der Methode bemerken, die sich dadurch erklärt, daß wir gezwungen waren, eine größere Zahl von Mythen zu berücksichtigen, die aus weit voneinander entfernten Regionen stammen, und sie auf mehreren Ebenen zu analysieren, zwischen denen sich ebenfalls beträchtliche Abstände zeigen. Um die Sprache der Elektroniker zu sprechen: wir mußten zuweilen den Umfang unseres Abtastens des mythischen Feldes erhöhen – um Mythen aus beiden Amerikas miteinander vergleichen zu können –, auf die Gefahr hin, seine Zyklen zu lockern. Statt daß also eine relativ beschränkte Zahl von Mythen, die aus aneinandergrenzenden oder nicht zu weit voneinander entfernten Regionen stammen, der Gegenstand eines methodischen Abtastens ist, dessen Wechsel ungefähr immer dieselbe Bedeutung bewahrt, untersuchen wir hier bestimmte Mythen eingehend und begnügen uns bei anderen, die wir von weit her holen müssen, mit einem summarischen Zugriff oder auch nur mit kurzen Anspielungen. Diese Rückkehr zu dem, was man, mit einer nur geringen Entstellung des technischen Sinns der Termini, eine Modulation der Amplitude nennen könnte, welche die Modulation der Frequenz ersetzt, deren Regeln die ersten Bände

mehr berücksichtigten, bedeutet keine endgültige Aufgabe unserer alten Gepflogenheit, sondern einen vorübergehenden Zwang, der uns durch die allmähliche Verlagerung unserer Untersuchungsmittel von den Mythen aus Südamerika auf die aus Nordamerika auferlegt wurde. Aber da wir im nächsten Band unsere Untersuchung auf einen begrenzten, wenn auch immer noch umfangreichen Sektor der nördlichen Hemisphäre beschränken, können wir zu einer gleichmäßigeren und schärferen Methode der Analyse zurückkehren, deren Resultate rückwirkend die kühnen Vereinfachungen validieren werden, zu denen uns von Zeit zu Zeit der Umfang unseres Ziels möglicherweise geführt hat.

Wie die beiden vorhergehenden Bände hätte auch der vorliegende nicht so schnell erscheinen können ohne die Hilfe von mehreren Personen, denen unser Dank gilt. Von großem Nutzen waren die Aufzeichnungen unserer Vorlesungen aus dem Jahre 1963/64 durch Jean Pouillon. Jacqueline Bolens hat die deutschen Quellen übersetzt, Nicole Belmont half uns bei der Dokumentation und dem Index. Evelyne Guedj hat die schwere Aufgabe übernommen, das Manuskript zu tippen. Monique Verkamp hat die Karten und Diagramme gezeichnet. Roberto Cardoso de Oliveira, vom Staatsmuseum von Rio de Janeiro, war so freundlich, uns den Text eines unveröffentlichten Vokabulars von Curt Nimuendajú zu übermitteln und ihn durch wertvolle Kommentare zu ergänzen, der Frucht seiner eigenen Untersuchungen bei den Tukuna-Indianern. Schließlich hat uns die *Smithsonian Institution* von Washington sowie das *University Museum* aus Philadelphia freundlicherweise mehrere Illustrationen überlassen. Meine Frau und I. Chiva haben die Fahnen gelesen. Wir danken ihnen allen.



I a

## Das Okipa-Fest

- Ia. Mandan-Tänzer. Sie personifizieren die Nacht (links) bzw. den Tag (rechts)
  - Ib. Ein Mandan-Dorf mit seiner heiligen Arche in der Mitte des Tanzplatzes
  - Ic. Mandan-Tänzer. Er personifiziert den »Verrückten«, Oxinhede, während des Okipa-Fests.
- (nach G. Catlin, *O-Kee-Pa*, Philadelphia 1867)



I b



I c



## Erster Teil

### *Das Geheimnis der zerstückelten Frau*

»Es handelte sich um ein exzentrisches Amerika von gewissem Rang, dem man seltsame Phantasien zuschrieb.«

Guy de Téra mond, *La Femme coupée en morceaux*, Paris 1930, S. 14

I. Am Ort des Verbrechens

II. Eine klebende Hälfte <sup>210 2</sup>

# I

## Am Ort des Verbrechens

Die Leser werden gebeten, an *Mythologica II, Vom Honig zur Asche II, 1* (dritte Variation), M 241 anzuknüpfen. Dieser Mythos handelte von einem kinderraubenden Frosch, den ein Festessen aus Honig – einem köstlichen Nahrungsmittel, das an der Grenze zum Gift steht – zum Untergang führt. In sehr abgeschwächter Form und auf episodische Weise findet man diese Motive in einem Tukuna-Mythos wieder, mit dessen Hilfe unsere Untersuchung eine neue Wendung nehmen kann.

### *M 354. Tukuna: der Jäger Monmaneki und seine Frauen*

Zur Zeit der ersten Menschheit, die von dem Demiurgen gefischt worden war (M 95, RK, S. 226), lebte ein Indianer, dessen einzige Beschäftigung die Jagd war. Er hieß Monmaneki. Auf seinem Weg sah er oft einen Frosch, der bei seinem Nahen in sein Loch hüpfte, und der Mann vergnügte sich damit, in das Loch zu urinieren. Eines Tages erschien eine anmutige junge Frau an diesem Ort. Monmaneki wunderte sich, daß sie schwanger war: »Du bist daran schuld«, erklärte sie, »denn du hast immer mit deinem Penis nach mir gezielt.« Er nahm sie also zur Gefährtin. Die Mutter des Helden fand ihre Schwiegertochter sehr hübsch.

Die beiden Ehegatten gingen zusammen zur Jagd, aber sie ernährten sich nicht auf die gleiche Weise. Monmaneki aß Fleisch; für seine Frau fing er schwarze Käfer, denn sie wollte keine andere Nahrung. Beim Anblick der Insekten rief die Alte, die nicht Bescheid wußte, eines Tages aus: »Warum beschmutzt sich mein Sohn mit diesem Unrat den Mund?« Sie warf sie fort und legte Piment-Körner an ihre Stelle. Als die Essenszeit kam, wärmte die Frau ihren eigenen kleinen Kochtopf und begann zu essen, aber die Piment-Körner verbrannten ihr den Mund. Sie entfloh und sprang in Gestalt eines Frosches ins Wasser. Eine Ratte machte ihr Vorwürfe, weil sie ihren kleinen Sohn weinend zurückgelassen hatte. Sie antwortete, daß sie einen anderen gebären werde; aber in der Nacht kehrte sie zurück und entriß das Kind den Armen seiner Großmutter.

Monmaneki ging wieder auf die Jagd. Eines Tages begegnete er einem Arapaço-Vogel, der in einem Hain von Bacaba-Palmen (*Oenocarpus* sp.) saß. »Gib mir doch eine Kürbisflasche mit deinem Trank!« sagte er ihm im Vorbeigehen. Bei seiner Rückkehr befand sich dort ein hübsches Mädchen,

die ihm eine Flasche Palmwein anbot. Er heiratete sie. Sie war bezaubernd, hatte aber häßliche Füße. Als die Mutter des Helden sie sah, sagte sie, daß er eine bessere Wahl hätte treffen können. Beleidigt verschwand die Frau. Und abermals begab sich Monmaneki auf die Jagd. Eines Tages hockte er sich zur Verrichtung seiner Notdurft genau über ein Loch, das gerade von einem weiblichen Erdwurm gegraben wurde. Dieser streckte den Kopf vor und sagte: »Oh, was für ein hübscher Penis!« Monmaneki senkte die Augen und erblickte ein wunderschön gestaltetes Mädchen. Er schief mit ihr und nahm sie mit nach Hause, wo sie bald einem Kind das Leben schenkte. Bevor Monmaneki auf die Jagd ging, sagte er seiner Frau, sie solle den Säugling der Großmutter anvertrauen und die Pflanzung<sup>1</sup> jäten. Aber da das Kind immerfort weinte, beschloß die Alte, es seiner Mutter zurückzugeben. Sie ging also zu der Pflanzung, die sie voller Unkraut fand, denn die Frau hatte die Wurzeln abgefressen, wie es die Erdwürmer tun, wenn sie unter der Erde kriechen. Das Unkraut begann schon zu welken, aber die Schwiegermutter bemerkte es nicht und schimpfte über die Faulheit ihrer Schwiegertochter. Mit Hilfe einer Flußmuschel mit schneidenden Kanten begann sie also, selbst zu jäten, und zerschnitt die Lippen der Frau, die im Begriff war, knapp unter dem Erdboden die Wurzeln abzunagen. Die Unglückliche kehrte bei Einbruch der Dunkelheit nach Hause zurück. Ihr Kind weinte. Sie bat ihren Mann, es ihr anzuvertrauen, aber sie konnte sich nicht mehr deutlich verständlich machen. Über ihre Entstellung verzweifelte, entflohe sie.

Monmaneki kehrte zu seinen gewöhnlichen Beschäftigungen zurück. Er rief einen Ara-Schwarm an und bat sie um Maisbier. Bei seiner Rückkehr erwartete ihn ein Ara-Mädchen mit dem gewünschten Trank. Er heiratete sie. Eines Tages nahm die Mutter des Jägers alle zum Trocknen am Gebälk aufgehängten Maisähren ab und bat ihre Schwiegertochter, Bier zuzubereiten, während sie selbst aufs Feld ginge. Die junge Frau brauchte nur eine einzige Ähre, um fünf große Krüge zu füllen. Als die Alte zurückkehrte, stolperte sie über den Haufen unbenutzter Ähren und beschuldigte ihre Schwiegertochter, nichts getan zu haben. Diese war zum Fluß gegangen, um zu baden, aber sie hörte die Vorwürfe. Sie weigerte sich, die Hütte zu betreten, und als ihr Mann zurückkehrte, gab sie vor, ihren Kamm verlegt zu haben, als sie ihn (wie es die Indianer tun, um ihre täglichen Gebrauchsgegenstände zu verwahren) in das Dachstroh schob. Sie kletterte hinauf und sang: »Du hast mich beschimpft, meine Schwiegermutter – trink doch dein Bier alleine!« Die Alte erkannte ihren Irrtum und entschuldigte sich, aber ihre Schwiegertochter ließ sich nicht

<sup>1</sup> Dieser Terminus ist so bequem, daß ich mich damit abfinde, ihn ohne Rücksicht auf die technische Bedeutung, die ihm die Geographen geben, zusammen mit dem allgemeineren, von Littré anerkannten zu verwenden: »Ort, an dem man pflanzt.«

erweichen. Sie saß auf dem Hauptbalken und hatte ihre Ara-Gestalt wieder angenommen. Beim Morgengrauen rief sie ihrem Mann zu: »Wenn du mich liebst, dann folge mir! Suche den *a:ru-pana*-Lorbeerbaum, dessen Späne sich in Fische verwandeln, wenn man sie ins Wasser wirft. Schnitze aus dem Stamm einen Einbaum und folge mir flußabwärts bis zum Berg Vaipi!« Dann flog sie in Richtung Osten davon.

Verzweifelt und verwirrt rannte Monmaneki in alle Richtungen und suchte den *a:ru-pana*-Lorbeerbaum. Vergeblich fällte er mehrere Bäume mit der Axt. Schließlich fand er einen, dessen Späne sich in Fische verwandelten, sobald sie in das Wasser fielen, das den Fuß des Baumes netzte. Jeden Abend brachte er, nachdem er den ganzen Tag an seinem Einbaum gearbeitet hatte, so große Mengen Fische mit, daß sein Schwager<sup>2</sup>, der ein Tunichtgut war, ihm nachspionierte. Diese Indiskretion hatte zur Folge, daß die Späne aufhörten, sich in Fische zu verwandeln. Monmaneki erriet die Ursache und rief seinem Schwager zu, er täte besser daran, ihm zu helfen. Zusammen vollendeten sie den Einbaum und legten ihn ins Wasser. Monmaneki nutzte die Gelegenheit, als sein Schwager in einem wenig tiefen Wasser stand, kippte plötzlich den Einbaum um und schloß ihn in dem Schiffskörper ein, in dem der Mann die ganze Nacht stöhnend verbrachte. Sein Verfolger befreite ihn erst am nächsten Tag und forderte ihn auf, ihn bei der Fahrt den Rio Solimões hinunter zu begleiten. Monmaneki stand hinten, der Schwager vorne. Sie ließen sich von der Strömung tragen, ohne zu paddeln. Schließlich gelangten sie in das Land, in das die Ara-Frau geflohen war. Alle Bewohner strömten an das Ufer, um den Einbaum und seine Insassen zu sehen, doch die Frau von Monmaneki versteckte sich in der Menge. In einen *monan*-Vogel verwandelt, hockte sich der Schwager auf ihre Schulter. Der Einbaum fuhr weiter, doch plötzlich stellte er sich senkrecht auf, und Monmaneki, in einen *aiča*-Vogel verwandelt, hockte sich auf die andere Schulter der Frau. Die Strömung trug den Einbaum zu einem großen See, wo er sich in ein *dyëvaë*-Wasserungeheuer verwandelte, den Herrn der Fische des Rio Solimões, genauer in Bänke von Piracemas [Tupi: »Geburts-Fische«?], die periodisch den Fluß hinaufwandern, um hier zu laichen.

Nach diesem Abenteuer heiratete Monmaneki eine Landsmännin. Jedesmal, wenn sie zum Landungsplatz ging, der ziemlich weit von ihrer Hütte entfernt lag, zerteilte sich ihr Körper in Höhe der Taille: der Bauch und die Beine blieben am Ufer; die Brust, der Kopf und die Arme gingen ins Wasser. Vom Geruch des Fleisches angelockt, schwammen die Matrinchan-Fische herbei, und die auf ihre obere Hälfte reduzierte Frau fing sie mit ihren bloßen Händen und fädelte sie auf eine Schlingpflanze. Dann kroch

<sup>2</sup> In der Tukuna-Sprache bezeichnet der Terminus *čaua-áne* sowohl den Bruder des Gatten, den Bruder der Frau wie den Gatten der Schwester (Nim. 13, S. 155).



der Torso zum Ufer zurück und verband sich mit dem unteren Teil, aus dem ein Stück Knochenmark aus der Wirbelsäule herausragte, das die Rolle eines Zapfens spielte.

Die Mutter von Monmaneki war überglücklich, eine so gute Fischerin zur Schwiegertochter zu haben. Eines Tages, als sie Maisbier zubereitete, bat sie die junge Frau, Wasser aus dem Fluß zu holen. Da sie nicht zurückkehrte, wurde die Alte ungeduldig und wollte sie holen. Sie entdeckte die untere Hälfte des Körpers, die am Ufer lag, und riß das vorstehende Stück Mark heraus. Als die andere Hälfte ans Ufer kam, gelang es der Frau nicht mehr, sich zusammenzusetzen. Die obere Hälfte zog sich mit den Armen auf einen Baumast, der über dem Pfad hing. Es wurde Nacht. Monmaneki, der sich Sorgen machte, als seine Frau nicht nach Hause kam, zündete eine Fackel an und machte sich auf, sie zu suchen. Als er unter dem Zweig vorbeikam, ließ sich die Halbfrau auf den Rücken ihres Gatten fallen und klammerte sich daran fest. Von Stund an ließ sie ihn nicht mehr essen und riß ihm die Nahrung aus dem Mund, um sie selbst zu verschlingen. Er magerte zusehends ab, und sein Rücken war über und über beschmutzt von den Exkrementen der Frau.

Monmaneki ersann eine List, um sich zu befreien. Er müsse, so sagte er, ins Wasser steigen, um seinen Fischdamm zu besichtigen, aber wenn die Frau ihre Augen nicht geschlossen hielte, bestünde die Gefahr, daß die Piranhas-Fische, welche den Fluß heimsuchten, sie ihr herausreißen würden.

Um seiner Behauptung größere Wahrscheinlichkeit zu verleihen, zerkratzte er sich selbst mit einem Fischgebiß, das er versteckt bei sich trug. Angsterfüllt zog es die Frau vor, am Ufer zu bleiben, und gab ihr Opfer frei. Monmaneki nutzte die Gelegenheit, um unterzutauchen und schwimmend zu entfliehen. Immer noch auf ihre obere Hälfte reduziert, setzte sich die ratlose Frau auf einen Pfahl des Damms. Einige Tage später hatte sie sich in einen Papagei verwandelt, der »so geschwätzig war, als sei er gezähmt worden«. Im Busch versteckt, sah ihr Mann schließlich, wie sie schnatternd davonflog und in den Bergen am unteren Lauf des Solimões verschwand. (Nim. 13, S. 151 ff.)

Auf den ersten Blick könnte die Erzählung immer so weitergehen. Sie besteht aus aufeinanderfolgenden Episoden, von denen jede das Scheitern dieser oder jener Heirat eines Helden berichtet, der nur das Ziel zu haben scheint, seine Eheerfahrungen zu variieren. Warum ist die fünfte Frau auch die letzte? Die südamerikanische Mythologie bietet viele Beispiele von Geschichten dieser Art, in denen Episoden, die alle nach demselben Schema zugeschnitten sind, in weit größerer Zahl aufeinander folgen. Wenn man die Struktur von M 354 jedoch aus formaler Sicht untersucht, so ist sie offen und

geschlossen zugleich. Offen, weil sich Monmaneki nach seinem letzten Mißgeschick ebensogut erneut verheiraten könnte; und geschlossen, insofern die letzte Heirat einen originalen Charakter zeigt, der sie deutlich von den vier anderen unterscheidet, so daß der Mythos die extremen Lösungen eines einzigen Problems ins Auge zu fassen scheint, zwischen die er eine bestimmte Anzahl von Zwischenformen schiebt, die untereinander sowie mit den extremen Formen in mehreren Korrelations- und Gegensatzbeziehungen stehen.

Die vier ersten Ehen des Helden sind exogam. Und sogar auf eine Weise, die man als hyperbolisch bezeichnen könnte, denn sie verbinden einen Mann mit tierischen Frauen, die noch weiter von einem menschlichen Gatten entfernt sind, als es eine einfache Fremde wäre. Die letzte Ehe hingegen ist endogam, wie es deutlich aus dem Text hervorgeht: »Und nun heiratete Monmaneki ein Mädchen, das demselben Volk entstammte wie er.« Wir wollen jedoch anmerken, daß zwischen den beiden Typen die letzte Heirat der exogamen Serie die Rolle eines Scharniers spielt, was der Mythos mit einer erstaunlichen Vielfalt an Mitteln zum Ausdruck bringt.

Die drei ersten Episoden enthalten jeweils zwei Sequenzen: 1. Begegnung und Heirat; 2. Trennung durch die Schuld der Mutter des Helden. Nur die vierte und fünfte Episode verfolgen die Geschichte weiter. Aber von der zweiten Sequenz an weichen sie voneinander ab. Wie in den vorherigen Episoden trennt die Alte auch in der vierten ihre Schwiegertochter *von ihrem Sohn*; in der fünften trennt sie sie *von sich selbst*, denn sie verhindert, daß die beiden Hälften des Körpers der Frau sich wieder zusammensetzen können. Doch vor allem danach wird die Symmetrie deutlich. Entweder läuft die Frau weg und ihr Mann folgt ihr, oder sie folgt ihrem Mann (wir sahen, mit welcher Hartnäckigkeit) und dieser macht sich aus dem Staub. Zweifellos bleibt die vierte Ehe exogam, während die fünfte endogam ist, doch im ersten Fall unternimmt es der Mann, mit dem Volk seiner Frau zu leben, was ihm vorher nicht in den Sinn kam. Es gelingt ihm nur zeitweilig und als Vogel verwandelt, wenn er auf der Schulter der Frau sitzt, die folglich ihre menschliche Form bewahrt hat (wiewohl sie zu Beginn ein Vogel war). Die endogame Frau der fünften Episode hingegen verzichtet endgültig erst dann darauf, mit den Ihren zu leben, *nachdem* sie sich in einen Vogel verwandelt hat. Und die flußabwärts liegenden Berge, in die sie sich flüchtet, sind dieselben, in die sich schon ihre Artgenossin ge-

flüchtet hatte (Ara-Frau statt Papageien-Frau, die aber wild ist, während die folgende sich verhält, als ob sie gezähmt worden wäre). Die beiden Frauen sind Herrinnen des Fisches bzw. des Fischfangs. In dieser letzten Beziehung kommt in beiden Episoden ein müßiggehender Partner hinzu: entweder ein männlicher, der im Unterschied zu seinem Schwager unfähig ist, zu fischen; oder die untere Hälfte – die weiblichste der beiden – des Körpers der Heldin, die im Unterschied zur anderen Hälfte unfähig ist, zu fischen.

Später werden noch weitere Verbindungen zwischen den beiden letzten Episoden aufscheinen. Für den Augenblick mag es uns genügen, einige zusammengetragen zu haben, um zu zeigen, daß die vierte Episode, die sich wie die vorhergehenden auf eine exogame Heirat bezieht, aber genauso konstruiert ist wie die ihr folgende, den Angelpunkt einer Erzählung bildet, die aufgrund dieser Tatsache eine sowohl binäre wie ternäre Struktur besitzt:

<i>Episoden:</i>	1	2	3	4	5
<i>Heiraten:</i>	exogame				endogam
<i>Aufbau der Erzählung:</i>	1. Teil			Übergang	2. Teil

Untersuchen wir zunächst die exogamen Heiraten. Sie werden mit vier Tieren geschlossen, die alternativ »von unten« (da sie in Erdlöchern leben) und »von oben« (dann sind es Vögel) kommen:

- |                  |                         |               |
|------------------|-------------------------|---------------|
|                  | 2. <i>Arapaço-Vogel</i> | 4. <i>Ara</i> |
| 1. <i>Frosch</i> | 3. <i>Erdwurm</i>       |               |

Der von der Tupi-Sprache abgeleitete Terminus *arapaço* (*arapassu*, *uirapassu*), *Nasica* sp. (Nim. 13, S. 57), bezeichnet mehrere Klettervögel, die sich von Maden oder wie hier vom Saft der Bäume ernähren. Die südamerikanischen Mythen verbinden sie mit der mittleren Welt, so wie die Spechte, deren Lebensweise sie teilen: sie nisten in den Höhlungen von Baumstämmen, auf denen sie ihre Nahrung suchen. Auf einem Palmbaum sitzend, befindet sich der Arapaço-Vogel unseres Mythos relativ tiefer als der Ara, denn der Held sieht diesen in den Himmel fliegen. Desgleichen ist der Frosch, der sich in sein Loch flüchtet, relativ niedriger als der Wurm, der in dem

Mythos dicht unter der Erdoberfläche gräbt. In dieser Hinsicht erscheint der zweite Terminus eines jeden Paares in derselben funktionalen Beziehung stärker ausgeprägt zu sein als der erste.



*Abb. 1 – Der Arapaço-Vogel  
(arapassu). (Nach Ihering,  
S. 363)*

Im übrigen schreibt eine kleine Hixkaryâna-Variante (M 355; Derbyshire, S. 100-103), die nur die Episode des Froschs enthält, diesem ein undurchsichtiges Verhalten zu, das jedoch an die Arbeit des Wurms in der Pflanzung erinnert. Die beiden unterirdischen Tiere könnten also sehr wohl die Rolle von kombinatorischen Varianten spielen und ein und dieselbe Funktion in wenig voneinander verschiedenen Kontexten veranschaulichen.

Wenn der Held sich in dem Loch des Froschs entleert, rührt sich dieser nicht. Wenn er das gleiche in einem anderen Loch tut, streckt der Wurm den Kopf vor und sieht ihn an. Der Arapaço-Vogel hockt, der Ara fliegt. Zwei Tiere sind also unbeweglich, zwei beweglich. Man könnte dieses dritte Gegensatzpaar ohne weiteres für redundant halten, da die beiden anderen ausreichen, die vier Tiere voneinander zu unterscheiden. Aber nur das dritte Paar wird relevant, um auf einer den vorhergehenden Termini gemeinsamen Ebene

den Einbaum, den der Held aus einem Baumstamm schnitzt und mit dem er seine vierte Gattin einholt, sowie den Holzpfehl zu bezeichnen, auf den sich die fünfte Gattin setzt, bevor sie ihren Mann endgültig verläßt: also ein hohler, horizontaler, auf der Oberfläche des Wassers beweglicher Stamm und ein voller, vertikaler, im Wasser unbeweglicher Stamm. In dieser Hinsicht bildet der senkrecht aufgerichtete und von der Strömung fortgerissene Einbaum einen Übergang zwischen dem Boot (das er nicht mehr ist) und dem Pfehl (den er vorbildet). Schließlich enthält der Einbaum einen zweifach unnützen Schwager: zuerst wird er im Schiffskörper gefangen, dann wird er zum passiven Reisegefährten eines anderen Mannes. Symmetrisch dazu schließt der dem Einbaum entgegengesetzte Pfehl eine zweifach unnütze Körperhälfte aus: zuerst ruht sie passiv am Ufer, dann begleitet sie dieselbe Frau (zu der sie doch gehört) nicht auf ihrer Reise:

	<i>Frosch</i>	<i>Arapaço</i>	<i>Wurm</i>	<i>Ara</i>	<i>Einbaum</i>	<i>Pfehl</i>
oben (+)/ unten (-):	-	+	-	+		
(+) oder (-) ausgeprägt in bezug auf oben und unten:	+	-	-	+		
beweglich (+)/ unbeweg- lich (-):	-	-	+	+	+	-

Wir erwähnen in diesem Diagramm nicht das vollständige System der Gegensätze bezüglich des Einbaums und des Pfehls, so wie wir es soeben formulierten. Auch dieses scheint zunächst redundant zu sein, doch wie wir im folgenden noch sehen werden, liegt der Grund dafür darin, daß es nicht nur die unterscheidenden Merkmale zweier Gegenstände kodiert, sondern auch einen wichtigen Teil der Botschaft, deren Übermittlung die Funktion der Mythen-Gruppe ist zu der M 354-M 355 gehören.

Zunächst auf die vier ersten Episoden der exogamen Heiraten beschränkt, erreicht die Analyse also, sich vertiefend, eine Ebene, auf



der sich die relevanten Merkmale als der Gesamtheit der Erzählung gemeinsam erweisen. Diese Permanenz eines logischen Substrats wird nun offen zu Tage treten.

Die exogamen Ehen haben vier zufällige Ursachen, von denen zwei die Ausscheidungsfunktionen und zwei andere die Ernährungsfunktionen betreffen, jedoch stets entweder mit einer in physischem Sinn verstandenen Kopulation (und in diesen beiden Fällen wird die Frau Mutter) oder mit einer Vereinigung mehr moralischer Art verschmelzen (denn dann spielt die Frau für ihren Gatten die Rolle einer Marketenderin). Monmaneki urinirt auf den Frosch, defäziert auf den Wurm; und er erhält den Palmsaft vom Arapaço-Vogel, das Maisbier vom Ara. Das Bier ist gekocht, wie es ein Detail der Erzählung bezeugt: »Die Frau hat eine einzige Maisähre gebraten und genug Bier erhalten, um fünf große Krüge zu füllen . . .« Bier und Exkremente sind »gekochter« – im Sinn des Verarbeiteten – als der Saft und der Urin; und die beiden ersteren Termini evozieren auch konsistentere Materialien als die anderen. Man erhält also ein Bild mit dreifachem Zugang:

	<i>Roh:</i>	<i>Gekocht:</i>	
AUSSCHEIDUNG:	Urin	Fäkalien	(von Mann zu Frau)
ERNÄHRUNG:	Saft	Bier	(von Frau zu Mann)

In den beiden Fällen der oberen Reihe unterläuft der Frau eine *physische* Verwechslung zwischen *Ausscheidung* und Kopulation: sie wird schwanger und gebiert ein Kind. In den beiden Fällen der unteren Reihe ist es dreifach das Gegenteil: dem Ehemann unterläuft eine *moralische* Verwechslung, diesmal zwischen *Ernährung* und Kopulation; es genügt, daß das Mädchen, dem er begegnet ist, ihn verköstigt, und er macht sie zu einer Frau, ohne sie indes zu befruchten.

Wenn wir nun die fünfte und letzte Episode untersuchen, stellen wir fest, daß hier dieselben Beziehungen bestehen und sich verdoppeln. Zunächst teilt sich der Körper der Gattin in zwei Hälften. Die untere Hälfte ist durch physische Kontiguität weiblich (sie schließt die sexuellen Teile ein) und durch Ähnlichkeit männlich (sie schiebt sich mittels eines Zapfens in das entsprechende Loch der anderen ein). Aufgrund derselben Überlegung ist der obere Teil in übertra-

genem Sinn weiblich, wiewohl er soziologisch gesehen eine männliche Tätigkeit, den Fischfang, ausübt. Der ersten Sequenz zufolge paaren sich nun aber die beiden Hälften metaphorisch, wenn sie sich ineinander einpassen; und die Hälfte, die man durch soziale Kontiguität männlich nennen kann, ernährt den weiblichen Teil ihres Ehemanns (ihre Mutter, die den Fisch erhält, wie es der Mythos ausdrücklich erklärt). Umgekehrt paart sich diese Hälfte in der zweiten Sequenz im metaphorischen Sinn mit dem Mann (sie klammert sich an ihn, aber an seinen Rücken), während sie sich im wörtlichen Sinn von Nahrungsmitteln ernährt, die er vergeblich zu konsumieren versucht. Während folglich in den vier exogamen Episoden der Hauptgegensatz bald zwischen Ausscheidung und Kopulation, bald zwischen Ernährung und Kopulation auftaucht, zeigt er sich in der endogamen Episode in der doppelten Form einer Selbstkopulation und einer Exo-Ernährung, sowie einer Exo-Kopulation und einer Selbsternährung, die jeweils einander entgegenstehen.

Für die Menschen sind die schwarzen Käfer, das ausschließliche Nahrungsmittel des Frosches, ein Unrat, den die Mutter des Helden zu den Exkrementen rechnet. Der Frosch begeht den umgekehrten Irrtum, die Piment-Körner als Grundnahrung zu nehmen, die den Menschen als Gewürz dienen. Wie wir es übertragen sagen, »zerreißen sie ihm den Mund«: und genau das ist das Los – diesmal jedoch wörtlich – der Erdwurm-Gattin, wenn ihr die Lippen zerschnitten werden. Die Frosch-Frau war bezaubernd von Kopf bis Fuß; an ihrer Schönheit hatte die Mutter des Helden nichts aussetzen. Die Arapaço-Frau, die nach ihr kommt, ist halb hübsch (oben), halb häßlich (unten): in der Tat haben die *Dendrocolaptidae* lange Zehen mit kräftigen, gekrümmten Nägeln. Die dritte Frau, die zuerst hübsch war, wird häßlich, nachdem ihre Schwiegermutter sie verstümmelt hat. Der räumliche Gegensatz (der Körperteile betrifft) *hübsch/häßlich* wird hier also ein zeitlicher. Und so wie die erste Frau physisch vollkommen war, jedoch den moralischen Fehler hatte, sich von Unrat zu ernähren, ist schließlich die vierte Frau moralisch vollkommen und fähig, durch ihren Fleiß Wunder zu tun: eine Eigenschaft, die ihre Schwiegermutter verkennt, die sie beschuldigt, faul zu sein (= moralisch häßlich), während sie die physische Schönheit der ersten Gattin bewunderte. Die erste und die vierte Episode spielen also vollständig mit dem Ge-

gensatz von Physischem und Moralischem; die zweite und die dritte ordnen ihn einem anderen unter, dem zwischen dem räumlichen und dem zeitlichen Aspekt, den dieser Gegensatz annehmen kann.

Auch in diesem Fall greift die letzte Episode jene beiden Achsen auf und verschränkt sie. In der Gleichzeitigkeit betrachtet, ist eine der Hälften der Frau faul (sie liegt leblos am Ufer, während die andere sich im Wasser zu schaffen macht), die andere Hälfte ist fleißig. Jedesmal sind folglich die erwähnten Qualitäten moralischer Natur. Aber diese zweite Hälfte verändert in der Dauer auch ihre physische Natur: zuerst ist sie ernährend, dann beschmutzend. Wir erkennen also, daß die Folge der vier ersten Episoden auf dialektische Weise die Termini eines Systems erzeugt, welches von der letzten Episode integriert und zu einem strukturierten Ganzen gestaltet wird.

Wenn man die Analyse noch ein wenig vertieft, stellt man fest, daß die Integration bereits mit der vierten Episode beginnt. Diese Tatsache darf uns nicht überraschen, da wir gezeigt haben, daß diese Episode die Rolle eines Scharniers zwischen den drei ersten und der letzten spielt: bisher ähnelte sie jenen; nunmehr werden die formalen Merkmale, die sie mit dieser gemeinsam hat, deutlicher hervortreten.

Der Frosch ernährt sich von Käfern, also einer Nahrung, welche die Menschen nicht verzehren. Der Arapaço-Vogel trinkt Palmsaft, eine Nahrung, die auch die Menschen verzehren. Im Unterschied zu den Menschen verzehrt der Erdwurm Unkraut und begünstigt damit (jedoch passiv statt aktiv wie der Vogel) die Produktion von eßbaren Pflanzen. Gegenüber der Nahrung ist die Stellung der Ara-Frau komplexer: sie *überproduziert* Maisbier, das von den Menschen zwar verzehrt wird, aber eine *zweitrangige* Nahrung ist; denn seine Herstellung setzt voraus, daß der Mais zuvor gezüchtet worden ist (eine Tätigkeit, in die sich die Frau in keiner Weise einmischt). *Aktiv* verantwortlich für die *Vermehrung* des Biers in der ersten Sequenz, wird sie *passiv* verantwortlich (indem sie ihrem Gatten das Geheimnis ihrer Erzeugung enthüllt) für die *Existenz* der Fische. Diese bilden noch nicht einmal eine Nahrung, denn sie müssen ja zuerst erscheinen, bevor man beschließen kann, sie zu essen.

In der Tat beginnt die fünfte Episode nach der Schöpfung der Fische. Es geht nicht mehr darum, sie zu erschaffen, sondern sie zu

fangen: eine Funktion, in der die Rumpf-Frau die Menschen *übertrifft*, sich selbst jedoch als Lockspeise darbietet, also als *erstrangige* Nahrung: *Bedingung* des Fischfangs, so wie das Bier vorhin die Rolle einer *Folge* der Landwirtschaft spielte. Die Rumpf-Frau, *aktiv* verantwortlich für die Ergiebigkeit des Fischfangs in der ersten Sequenz, wird in der zweiten verantwortlich für dessen *Fortsetzung* in *passiver* Form (mittels des Damms, der die Fische zurückhält), wenn sie einwilligt, ihren Gatten loszulassen, damit er, wie er behauptet, den Rest ohne ihre Hilfe erledigen kann. Die verlassene Frau verwandelt sich dann in einen geschwätzigen Papagei, der *sinnlose* Reden hält: eine doppelt pejorative Antwort auf die vorangegangene Gattin. Denn diese findet ihre Ara-Natur wieder, indem sie *sinnvolle* Worte an die Adresse ihrer Schwiegermutter singt und ihrem Gatten eine *wirksame Formel* (die der Erschaffung der Fische) offenbart.

Wenden wir uns nun der letzten Stufe zu. Wir erinnern uns, daß die erste und die dritte Gattin konsumieren, die zweite und die vierte produzieren, die fünfte zunächst nur produziert und später nur konsumiert. Worauf bezieht sich diese Folge von Operationen?

#### SAMMELN: LANDWIRTSCHAFT: FISCHFANG:

*Unverzehrbar:* Käfer                      Unkraut                      Späne

*Verzehrbar:*    Palmsaft                      Maisbier                      Fische

Die Jagd ist die eigentliche Tätigkeit des Helden. Ein Taulipang-Mythos (M 356: K.-G. 1, S. 81-91) bezeugt, daß die *Psittacidae* – Papageien, Sittiche, Aras – die Herren des Maisbiers sind. Wenn man bedenkt, daß der Held die Käfer, die Nahrung des Froschs, bei seinen Jagdausflügen aufliest, das Unkraut in den Gärten bei ihrer Bestellung wächst und die Späne sich während der Herstellung des Einbaums bilden, der selbst wieder ein Mittel des Fischfangs ist, scheint eine Ordnungsbeziehung zwischen all diesen Termini auf, und zwar um so deutlicher, als der zuerst genannte – die schwarzen Käfer, für die Menschen Unrat, für den Frosch ein Nahrungsmittel – seine Replik in dem Terminus findet, der die Reihe beschließt: ein den Rücken des Helden beschmutzender Unrat, in den die Rumpf-Frau das verkehrt, was für ihren Gatten hätte Nahrung sein müssen. Die Reihe der »alimentären« Termini zeigt sich letztlich wie folgt:

JAGD: SAMMELN: LANDWIRTSCHAFT: FISCHFANG:				ZUSAMMENFASSUNG:
Wild	Saft	Bier	Fische	<i>Nahrung</i>
<i>Käfer</i>	<i>Piment</i>	<i>Unkraut</i>	<i>Späne</i>	<i>Excrement</i>

Seltsam erscheint die Stellung des Unkrauts zwischen der Landwirtschaft und dem Fischfang. Man erkennt jedoch, daß die Menschen, die bei den Tukuna als einzige den Mais zu pflanzen verstehen, damit beginnen, die Saatkörner ins Wasser zu versenken, und dann strengen Verboten bezüglich mehrerer Arten vor allem pflanzenfressender Fische unterliegen. Ebenfalls verboten ist ihnen jede Berührung mit Pflanzen, die als Fischgifte dienen (Nim. 13, S. 21 f.).

Aus dieser Analyse geht hervor, daß sich die Erzählung, trotz ihrer linearen Form, auf mehreren Ebenen gleichzeitig entwickelt, zwischen denen zahlreiche und komplexe Verschränkungen bestehen, die das Ganze zu einem geschlossenen System machen. Wenn man von der Oberfläche her an den Mythos herangeht, so zeigt die am leichtesten zu lesende Ebene einen soziologischen Charakter, denn sie faßt die ehelichen Erfahrungen des Helden zusammen. Doch als wir versuchten, zu immer tieferen Ebenen zu gelangen, haben wir schließlich die analytische Beschreibung von Lebensformen entdeckt, die in wechselseitiger Beziehung miteinander stehen. Zwei dieser Lebensformen scheinen stärker ausgeprägt zu sein: die Jagd und der Fischfang.

Zu Beginn des Mythos ist der Held nur ein Jäger, denn es gibt keine Fische und *ipso facto* auch keinen Fischfang. Der Text betont es schon im ersten Satz, indem er die Geschichte in eine Zeit verlegt, da die ursprünglichen Fische, aus dem Fluß gefischt, sich in irdische Tiere und in Menschen verwandelt hatten (Nim. 13, S. 128 f.). Die beiden Protagonisten, Mutter und Sohn, gehören zu dieser ersten Menschheit. Und was den Fischfang betrifft, so liegt es auf der Hand, daß er einen wichtigen Platz einnimmt: er ist das Thema der beiden am meisten entwickelten Episoden und erscheint zum ersten Mal in der vierten, die, wie wir sahen, den Angelpunkt der Erzählung bildet. Der Mythos bringt drei Arten von Fischen ins Spiel: Matrinchan, Piranha und Piracema.

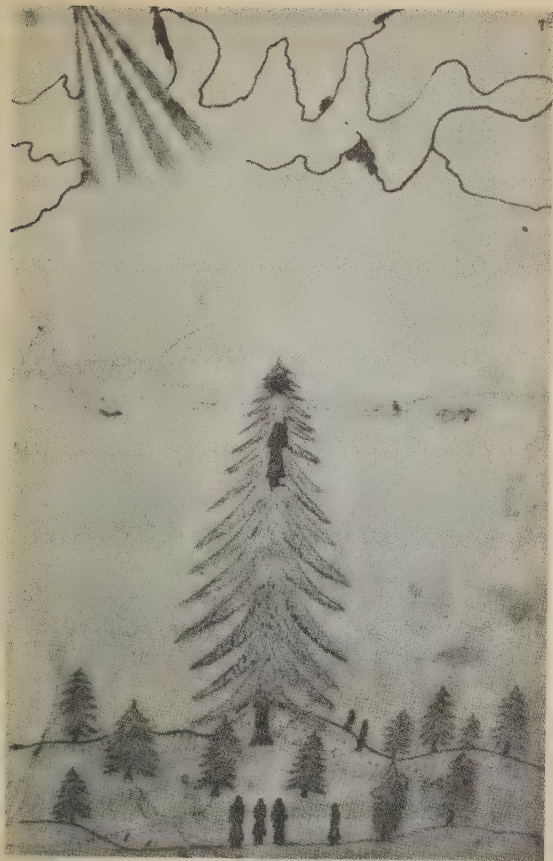
Die beiden ersteren gehören zur gleichen zoologischen Familie, der *Characidae*. Der Mythos beschreibt sie beide als Fleischfresser:



der Matrinchan (*Characinus amazonicus*, *Brycon* sp.) läßt sich vom Geruch des Fleisches der Rumpf-Frau anlocken (vgl. indes Ihering, Art. »piracanjuba«, der behauptet, daß dieser südliche Artgenosse der amazonischen *Brycon* gelegentlich Früchte, Körner und andere pflanzliche Substanzen frißt); die Piranhas (*Serrasalmus* sp., *Pygocentrus* sp.) greifen den Menschen an. Doch nur die letzteren sind kannibalisch. Daher die Veränderung im Verhalten der Rumpf-Frau, die sich den einen als Lockvogel anbietet, aber jeden Kontakt mit den anderen vermeidet. Die beiden Fischarten, aufgrund ihrer zoologischen Nachbarschaft in Korrelation, stehen aufgrund ihrer Ernährungsweise in Gegensatz zueinander.

Hingegen werden die Piracema-Fische nicht unter diesen beiden Beziehungen bestimmt, sondern lediglich unter einer dritten. In der Tat hat der Terminus Piracema keinen taxonomischen Wert. Er gilt unterschiedslos für alle Arten, die flußaufwärts wandern, um zu laichen (Rodrigues, *Vocabulaire*, S. 30; Stradelli 1, S. 602); und hier zweifellos »für die Fischbänke, die den Solimões in unvorstellbaren Mengen hinaufschwimmen und in den Nebenflüssen während der Monate Mai und Juni laichen« (Nim. 13, S. 25). Der kleinere Gegensatz zwischen kannibalischen und nicht-kannibalischen *Characidae* steht also innerhalb eines Hauptgegensatzes zwischen periodischen und nicht-periodischen Fischen. Nun wird auch die Bedeutung dieser Bemerkung klar.

Selbst wenn die strukturelle Analyse die geheime Organisation der Geschichte des Helden Monmaneki restituiert, so existiert sie für uns dennoch nur auf einer formalen Ebene. Der Inhalt der Erzählung bleibt in unseren Augen willkürlich. Woher zum Beispiel mag der seltsame Begriff einer Frau kommen, die sich nach Belieben in zwei Teile zu spalten vermag? Ein guayanischer Mythos (M 130), der in *Das Rohe und das Gekochte* (S. 302) kurz erörtert wurde, erklärt dieses Paradigma um so besser, als er sich auf den Fischfang bezieht und wie M 354 einen Ehemann, eine Frau und die Mutter eines der Ehegatten auftreten läßt. M 130 zufolge stahl diese letztere aus Hunger einen Fisch aus dem Netz ihres Schwiegersohns. Um sie zu bestrafen, rief er die Pataka-Fische herbei, die sie verschlingen sollten. Doch sie kamen mit dem oberen Teil des Thorax, den Armen und dem Kopf, nicht zu Rande. Somit auf ihre Büste reduziert, wird die Alte zum Haar der Berenike, eines Sternbilds, dessen Kalina-Name, *ombatapo*, »das Gesicht« bezeichnet. Dieses



II a

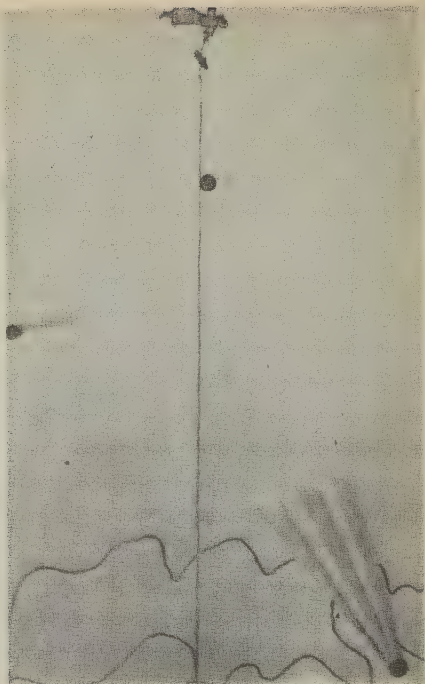
## Der Mythos vom Stern-Gatten

IIa. Episode des Stachelschweins

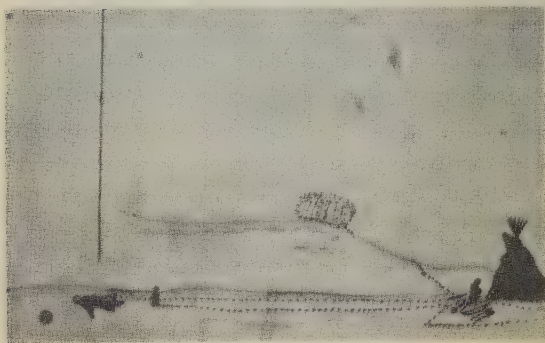
IIb. Flucht und Tod der Heldin

IIc. Ankunft des »Enkels« bei seiner »Großmutter«

(Zeichnungen eines Kiowa-Indianers, gesammelt von James Mooney im Jahre 1895. MS. Nr. 2531, Bd. 2, *Smithsonian Institution*, Washington, D.C.)



II б



II c

Sternbild erscheint des Morgens im Oktober gegen Ende der großen Trockenzeit und läßt die Fische sterben (Ahlbrinck, Art. »ombatapo« und »sirito«, § 5, b). Die erwähnte Gattung (*Hoplias malabaricus*), am Pomeroon-Fluß in Britisch-Guayana *huri* genannt, bildet tatsächlich einen Fischfang der Trockenzeit: man tötet diesen fleischfressenden Fisch mit dem Messer, wenn er auf dem Grund schläft, wo es fast kein Wasser mehr gibt (Roth 2, S. 192-195). Die Kalina glauben, daß die Seele des Toten über einen schmalen Pfad schreitet; wenn sie ins Wasser fällt, reißen sie zwei kannibalische Fische in der Mitte durch. Danach wachsen die beiden Teile wieder zusammen (Goeje 1, S. 102).

Im Unterschied zu M 354 motiviert M 130 die Geschichte der zerstückelten Frau. Wir wissen, wie und warum es dazu gekommen ist. Dieser Prototyp der letzten Gattin von Monmaneki offenbart eine innere Logik. Gibt es auch eine äußere Logik, anders gesagt, läßt sich ein Grund erkennen, weshalb das Haar der Berenike von einer Rumpf-Frau dargestellt wird?

M 130 hat gemeinsame Elemente mit M 28, einem Warrau-Mythos, der den Ursprung der Plejaden, der Hyaden und des Schwertgehänges von Orion zu erklären behauptet, die jeweils dargestellt werden durch die Gattin, den Körper und das abgeschnittene Bein des Helden (Roth 1, S. 263 ff.; RK, S. 148 ff. und passim). Diese Mythen stehen also in einer großen paradigmatischen Gesamtheit, zu der wir auch M 136 rechnen, in dem eine Schwiegermutter ihren Schwiegersohn mit Fischen ernährt, statt sie ihm zu rauben; aber sie zieht sie aus ihrem Uterus, was sie einem Unrat ähnlich dem Menstruationsblut gleichstellt. Der Mann organisiert die Ermordung seiner Schwiegermutter; es überleben nur die Eingeweide in Form von Wasserpflanzen. In einem anderen guayanischen Mythos steigen die Eingeweide eines Mannes mit einem abgeschnittenen Bein zum Himmel auf, wo sie zu den Plejaden werden, einem Sternbild, das die Ankunft der Fische verkündet (M 134-M 135, RK, S. 314 f.).

Wenn man von dem Tukuna-Mythos zu den guayanischen Mythen übergeht, bleibt das soziologische Gerüst identisch, wiewohl die beiden Geschlechter zwischen zwei Termini permutieren: (*Mutter – Sohn, Gattin*)  $\Rightarrow$  (*Mutter – Tochter, Gatte*). Doch je nach dem besonderen Fall sind die Teile des Körpers und die Sternbilder, die aus ihnen entstehen, nicht dieselben; das Bein, mit oder ohne Hüfte, wird zu Orion, die Eingeweide zu den Plejaden; der Torso, der

Kopf und die Arme bilden das Haar der Berenike. Kein Mythos vollzieht diese Dreiteilung vollständig. Sie begnügen sich damit, bald die Eingeweide, bald ein unteres Glied, bald den Torso mit Kopf und Armen vom Körper abzutrennen. Wenn man sich jedoch an die Tukuna- und Kalina-Mythen hält, deren Heldin eine Rumpf-Frau ist (die anderen wurden an anderer Stelle erörtert, vgl. RK, l. c.; HA, S. 288-291, 299 f., 347 f.), erkennt man deutlich, worum es geht: die Rumpf-Frau trennt sich freiwillig (M 354) oder unfreiwillig (M 130) vom Rest ihres Körpers; sie verzichtet also auf einen Teil, der den Unterleib (mit den Eingeweiden) und die Beine umfaßt, d. h. die anatomischen Symbole der Plejaden und Orions, die als Sternbilder nicht weniger zusammengehören, da man sie zusammen am Himmel sieht. Der obere Teil des Körpers wird damit zum anatomischen Symbol für das Haar der Berenike, deren Aufgang derselbe ist wie der des Großen Bären und des Raben, einer Gruppe von Sternbildern, die, in ihrer Gesamtheit betrachtet, in Phasengegensatz zur anderen steht. Die Plejaden, die kurz vor Orion aufgehen, versprechen einen reichen Fischfang; der Aufgang vom Haar der Berenike widerruft dieses Versprechen, denn er findet statt, wenn der Fisch aus den temporären Seen und kleinen Flüssen mangels Wasser verschwindet. Die Rumpf-Frau des Tukuna-Jägers spielt nun aber die gleiche Rolle, wenn sie endgültig ihrer unteren Hälfte beraubt wird und sich in einen Papagei statt in einen Stern verwandelt. Von nun an wird sie nicht mehr fischen, obwohl es ihr einst oblag, die Indianer mit Fisch zu versorgen:

#### SCHLECHTER FISCHFANG

(Oktober: Haar der Berenike):

*Kopf und Rumpf...*

*...einer Frau*

#### GUTER FISCHFANG

(Juni: Orion und Plejaden):

*Bein...*

*Eingeweide...*

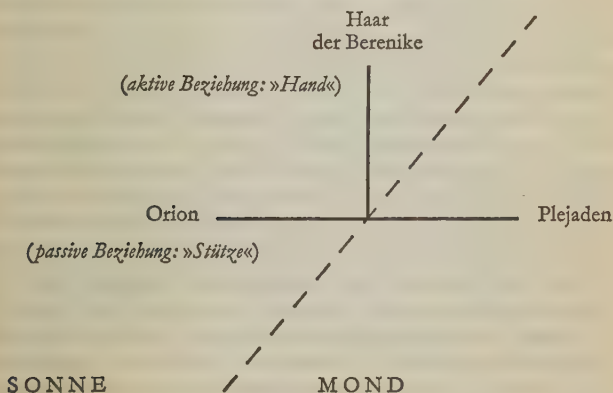
*...eines Mannes*

Etwas weiter im Süden gibt es einen Gegensatz desselben Typus. So geht für die Caduveo der Ursprung des Waldes und der Steppe auf zwei Kinder zurück, die aus der oberen bzw. der unteren Hälfte



eines Säuglings hervorgegangen waren, den seine Mutter in der Hoffnung, ihn zu töten, entzweigeschnitten hatte. Die Zwillinge stehlen Körner und verstreuen sie. Diese keimen und erzeugen Bäume, die leicht oder unmöglich herauszureißen sind, je nachdem welcher Bruder sie gesät hat. Der Bruder »von unten« wird somit zum Schöpfer des Waldes, der »von oben« zum Schöpfer der Steppe. Wenig später stehlen die Brüder Bohnen, die eine unsaubere Alte, deren Schweiß in den Topf rann, gekocht hat. Der Bruder »von oben« hat Angst, sich zu vergiften, der »von unten« zögert nicht und kostet von dem Gericht, das er köstlich findet (M 357; Baldus 2, S. 37 ff.). Der Bruder »von oben« zeigt sich also zweimal schüchtern und unwirksam, der »von unten« kühn und wirksam, was den negativen bzw. positiven Wert der Hälfte des Körpers bestätigt, die in der Mythologie der Indianer aus Guayana das Haar der Berenike bzw. die Plejaden und Orion symbolisiert.

Schließlich ist noch zu bemerken, daß in Guayana selbst sowie im Amazonas-Becken ein zweiter Gegensatz den soeben skizzierten überschneidet. Orion und das Haar der Berenike stehen zusammen auf seiten der Sonne als »ihre rechte Hand« (M 130) oder ihre »Stütze« (M 279). Die Plejaden hingegen stehen auf seiten des Mondes: eine kombinatorische Variante des Mondhofs (M 82), dem Orion entgegensteht, wenn er in Jaguar-Gestalt den Mond bei Finsternissen verschlingt (Nim. 13, S. 142):



Wir sahen, daß die Mythen vom Ursprung des Haars der Berenike und der für den Fischfang schlechten Jahreszeit im Norden des Amazonas diejenigen aus Guayana umkehren, die den Ursprung Orions (oder der Plejaden) und der für den Fischfang günstigen Jahreszeit betreffen. Aber es stimmt auch, daß der Tukuna-Mythos diese letzte Gruppe umkehrt, nämlich in seiner vierten Episode, in der sich die Rumpf-Frau einem übernatürlichen und eher unheilvollen Fischfang hingibt: dank ihrem verstümmelten Körper, den sie den Fischen als Lockspeise anbietet, bringt sie wundersame Mengen nach Hause. In der Wirklichkeit gibt es einen solchen Überfluß fast nur in den Monaten Mai und Juni (zur Zeit des morgendlichen Aufgangs der Plejaden), wenn die Fischbänke den Fluß hinaufwandern und sich in seine Nebenflüsse verteilen. Der Mythos erinnert an dieses Phänomen, aber er schreibt es ganz dem Einfluß des Helden zu, dessen Einbaum sich senkrecht im Wasser aufstellt (Transformation des abgeschnittenen Beins am Himmel) und sich in ein anderes himmlisches Wesen verwandelt: nicht in ein Sternbild wie das Bein, sondern in den Regenbogen des Ostens; denn dies ist die wahre Identität des Wasserungeheuers, das aus dem Einbaum entsteht und das, wie der Mythos präzisiert, auch der Herr der Fische ist (Nim. 13, S. 120 und Fn. 16).

Neben dem jahreszeitlichen Code, der offensichtlich ist, greift M 354 also auch zu einem latenten astronomischen Code. Diese Feststellung muß uns besonders auf ein Detail der vierten Episode achten lassen, das wir noch nicht erörtert haben. Als die Reisenden im Einbaum ankommen, verbirgt sich die Frau in der am Ufer zusammengeströmten Menge, so daß sich ihr Gatte sowie der Schwager, der ihn begleitet, ihr lediglich in Form von Vögeln nähern können, die sich jeweils auf eine ihrer Schultern setzen. Es scheint kaum möglich zu sein, diese Sequenz nur in Funktion der syntagmatischen Kette zu interpretieren. Wird es uns gelingen, sie mittels des astronomischen Paradigmas zu erhellen, so wie wir es bei der zerstückelten Frau getan haben, die uns vor eine ähnliche Schwierigkeit stellte? Die alte Heldin von M 130, Doppelgängerin der Rumpf-Frau von M 354, erliegt ihrem traurigen Los, trotz den Warnungen eines vertrauten Vogels, des *petoko* (*Pitangus sulphuratus*), eines *Tyrannidae*, dessen Schrei die Indianer heute als eine Aufforderung zum Tauchen interpretieren (Ahlbrinck, Art. »ombatapo«, »petoko«). Nach Meinung der brasilianischen Bauern sagt er: *bem-te-vi*, »ich

sehe dich gut!« Es ist ein Fleisch, Fisch und Insekten fressender Vogel, der sich gern auf den Rücken des Viehs hockt und sich von blutprallen Zecken ernährt (Ihering, Art. »bem-te-vi«; Brehm, Vögel, I, S. 549).



Abb. 2 – *Pitangus sulphuratus*  
(nach Brehm, Vögel, Bd. I, S. 548)

Ein guayanischer Mythos vom Ursprung des Orion, den wir im vorigen Band erörtert haben und von dem wir mehrere Varianten kennen (M 278-M 279a-d; HA, S. 304-307), schickt zwei Schwäger auf die Suche nach dem Ehemann, der ihre Schwester ermordet hat. Dieser letztere erschafft drei Vögel, die ihn vor der Gefahr warnen. In einer von Penard gesammelten und von Koch-Grünberg reproduzierten Version (1, S. 269) handelt es sich um den »caracara preto« (*Ibycter americanus*), einen Raubvogel, und zwei Körnerfresser der Gattung *Cassidix oryzivora*. Trotz diesem wissenschaftlichen Namen scheinen sich die Vögel der Gattung *Cassidix* von einer sehr vielseitigen Kost zu ernähren, denn auch die parasitären Insekten der großen Säugetiere sind nicht ausgeschlossen, die auch bei anderen Vögeln beliebt sind, die wie sie zur Familie der Sperlinge gehören. Man könnte sagen, daß sich die amerikanische Mythologie vom Norden bis zum Süden des Kontinents methodisch befließigt hat, die Gattungen und Arten dieser Familie zu vermerken, um ihren verschiedenen Vertretern, die als kombinatorische Varianten ein und desselben Mythems dienen, die Funktion eines Spä-

hers, Beschützers oder Ratgebers anzuvertrauen. Den Sperlingvögeln aus Südamerika entsprechen im Norden die Sturnellas (*Sturnella magna*), Bobolinks (*Dolichonyx oryzivorus*) und »blackbirds« (*Agelaius* sp.). Wir werden später auf sie zurückkommen.

Die von Ahlbrinck (Art. »peti«, § 9) veröffentlichten Versionen nennen zwei Vögel, *Ibycter* sp. und *Crotophaga ani*, die die Parasiten des Tapirs fressen (Goeje 1, S. 56 f.) und folglich im Hinblick auf die Ernährung dem *bem-te-vi* von M 130 kongruent sind.

Wenn der Vogel, in den sich der Held des Tukuna-Mythos oder sein Schwager verwandelt, auch ein *Crotophaga* wäre, was wir leider nicht wissen, würden wir einen Leitfaden besitzen, der uns auf die Spur eines astronomischen Paradigmas bringen könnte, denn die Tukuna (M 358) lassen diesen dunkelblauen oder schwarzen Vogel aus Blättern entstehen, mit denen ein inzestuöser Bruder sein Gesicht reinigte, nachdem seine Schwester ihn mit Genipa-Saft beschmiert hatte (Nim. 13, S. 143). Wie in den meisten Versionen dieses Mythos, der auf dem gesamten amerikanischen Kontinent und darüber hinaus bekannt ist (vgl. RK, S. 382 f.), wird der ausgeprägte Bruder zum Mond. Die Tukuna-Version verknüpft also die Gattung *Crotophaga* mit den Flecken des Gestirns, anders gesagt, mit seiner relativen Verfinsterung; und wir erinnern uns, daß die



Abb. 3 – *Crotophaga minor* (nach Brehm, Vögel, Bd. II, S. 126)

Ara-Frau von M 354 sich »verfinstert«, d. h. unsichtbar gemacht hat, als die beiden Vögel zu ihr kamen. Die Bakairi schreiben die Sonnenfinsternis einem *Crotophaga* zu, der das Gestirn mit seinen Flügeln bedeckt (Steinen 2, S. 459). In dem genannten Text beschreibt Nimuendajú den Vogel von M 358 recht vage: »*A forest turkey, an anum [Crotophaga minor, Gm.], or some other black-colored bird.*« Aber *Crotophaga minor* ist derselbe Vogel wie *C. ani* (Brehm, Vögel, II, S. 125), und die Benennung »turkey« ist wenig angemessen, da die Crotophagen alle zur Familie der Kuckucke gehören. Der große Crotophage anú-guassú, *C. major*, der 45 cm lang ist, hingegen ähnelt aufgrund seiner Größe weit mehr einem wilden Truthahn, und auch seine Lebensweise stimmt besser mit der vierten Episode von M 354 überein, die mit dem Auftauchen der Wanderfische endet: »Wenn die Fische an den Abenden der Piracema die Wasserläufe hinaufwandern, begleiten die *anupeixe*, wie man sie zuweilen nennt, die Wanderung und ernähren sich durch Fischfang« (Ihering, Art. »anú-guassú«).

Die geographische Entfernung ist so groß, daß man zögert, diese Hinweise mit denen zu vergleichen, die ein Puelche-Mythos (M 359) liefert, den wir hier kurz erwähnen wollen. Zwei schwarze Vögel verursachten die Dunkelheit, indem sie den Sohn der Sonne fraßen. Um die Vögel zu fangen, nahm Mond und dann Sonne die Gestalt von Aas an. Dem Mond mißlingt es und der Sonne gelingt es, sich eines der Vögel zu bemächtigen, aber nicht des anderen, der zwei kleine Knochen des Kindes geschluckt hatte, was seine Auferstehung unmöglich machte. Daraufhin rief Sonne alle Tiere zusammen, um die Länge des Tags bzw. der Nacht und auch der Jahreszeiten festzulegen. Als man einig geworden war, stiegen Mond und Sonne (sie waren Brüder) zum Himmel auf, aber der Mond schrie so laut, daß die verärgerten Tatus aus ihren Erdlöchern kamen und ihm das Gesicht zerkratzten: dies ist der Ursprung der Mondflecken (Lehmann-Nitsche 9, S. 183 f.).

Vorläufig mag es genügen, diesen Mythos zu vermerken. Später werden wir feststellen, daß die in diesem Band behandelten Probleme uns dazu zwingen, auf die Mythen der südlichen und andinen Gegenden von Südamerika zurückzugreifen. Andererseits ist es frappierend, daß in M 359 mehrere Themen gleichzeitig vorkommen, deren Veranschaulichung leichter in Mythen zu suchen wäre, die aus den nördlichen Regionen von Nordamerika stammen: so die

Beratschlagung der Tiere über die jeweilige Länge des Tags, der Nacht und der Jahreszeiten; das Hindernis, welches das Tier einer Wiederauferstehung in den Weg legt, das die Leiche gefressen hat und sich weigert, einen kleinen Knochen zurückzugeben (von den Salish der Küste bis zu den Ojibwa); schließlich das doppelte Thema vom Ursprung des Todes, der jahreszeitlichen Periodizität, verbunden mit einer himmlischen Konstellation ganz besonderer Art, die zu beiden Seiten über ein Gestirn – Sonne oder Mond –, zwei Sterne, zwei Planeten oder zwei meteorische Erscheinungen (Nebensonnen) verfügt.

Dieser kurze Überblick, der das Vorhandensein derselben mythischen Motive in sehr weit voneinander entfernten Regionen bezeugt, erscheint weniger gewagt, wenn man bemerkt, daß der Tukuna-Mythos, den zu kommentieren wir fortfahren, selbst eine überraschende Affinität zu Themen hat, denen man in den nördlichen Gegenden von Nordamerika und auch in Sibirien begegnet (vgl. Bogoras 1). Die Koryak, die Eskimo, die Tsimshian und die Kathlamet kennen in verschiedenen Formen die Geschichte eines Mannes, der nacheinander mehrere tierische Geschöpfe heiratet und sie eines nach dem anderen verliert, häufig infolge eines Mißverständnisses hinsichtlich ihrer Ernährungsweise, die anders ist als die der Menschen. So hat sich die Enten-Gattin des Tsimshian-Mythos (M 345b; Boas 2, S. 184 f.) einen großen Vorrat an Muscheln zugelegt, aber der Häuptling des Stammes, durch den Anblick dieser plebejischen Nahrung beleidigt, befiehlt, daß man sie ins Meer werfe; worauf die Frau verschwindet. Man erkennt den Anfang von M 354 wieder.

Mehr noch. Wie M 354 verlegen auch die nordamerikanischen Versionen die Geschichte in die allererste Zeit der Menschheit: »Vor sehr sehr langer Zeit heirateten die Bewohner dieser Küste tierische Frauen: Vögel, Frösche, Schnecken, Mäuse und viele andere. Dies passierte einmal auch einem großen Häuptling...« (ibid., S. 179). Und eine Version der östlichen Cree beginnt wie folgt: »Vor sehr langer Zeit lebte einmal ein Mann, der nacheinander alle weiblichen Tiere ausprobierte, weil er wissen wollte, welches das geschickteste sei, das er dann zu seiner Gefährtin machen könnte. Auf diese Weise stellte er das Rentier, den Wolf, den kanadischen Elch, den Pekan, den Marder, den Luchs, den Fischotter, die Eule, den Häher und den Biber auf die Probe...« (M 354c; Skinner 1, S. 104-107). Der Held



von M 354 lebt mit seiner Mutter allein, derjenige einer Menomini-Version lebt mit seiner ältesten Schwester allein, und als er seine Biber-Frau verliert, wird er wahnsinnig vor Verzweiflung und verhält sich auf eine Weise, die merkwürdig an diejenige erinnert, welche der Tukuna-Mythos nach dem Verschwinden der Ara-Frau des Jägers Monmaneki beschreibt: »Er war vom Schmerz so überwältigt, daß er beschloß, Hungers zu sterben.« (M 354d; Skinner-Satterlee, S. 377).

Im nächsten Band werden wir uns eingehender mit den Problemen befassen, welche die astronomischen Codes in den Mythen der beiden Hemisphären stellen. Hier wollen wir lediglich vermerken, daß der grünliche Hof der Sonne, für die Tukuna das Zeichen für Epidemien (Nim. 13, S. 105), sehr wohl eine Neben Sonne sein könnte; daß der Berg Vaipi, wo das Ende der vierten Episode von M 354 spielt, der Aufenthaltsort der Unsterblichen ist (ibid., S. 141); und daß schließlich die dreiteilige Konfiguration, an welche die beiden Vögel gemahnen, die auf den Schultern einer übernatürlichen, sich zu »verfinstern« trachtenden Person sitzen, merkwürdig an jene erinnert, welche die nordamerikanischen Mythen systematisch verwenden. Aber auch im Amazonas-Gebiet und in Guayana gibt es astronomische Triaden.

#### *M 360. Taulipang: die beiden Töchter von Mond*

Einst lebte Mond, der ein Mann war, mit seinen beiden erwachsenen Töchtern auf der Erde. Es geschah, daß Mond die Seele eines schönen Kindes stahl, das er bewunderte, und er verschloß sie unter einem umgestülpten Topf. Man schickte einen Zauberarzt, das Kind zu suchen. Mond hielt es für ratsam, sich unter einem anderen Topf zu verstecken, und er bat seine Töchter, sein Versteck nicht zu verraten. Doch der Zauberer zerschlug alle Töpfe, entdeckte die Seele und den Dieb. Mond beschloß, sich mit seinen Töchtern in den Himmel zurückzuziehen, und er beauftragte sie, den Weg der Seelen, d. h. die Milchstraße, zu beleuchten. (K.-G. 1, S. 53 f.)

Der Informant erklärt, daß diese Töchter zwei Planeten sind, die beide einen Sohn von ihrem Vater haben. Man findet sie in einem anderen Mythos wieder, der präzisiert, daß es sich um Venus und Jupiter handelt:

*M 361. Taulipang: die beiden Gattinnen von Mond*

Kapei, der Mond, hat zwei Frauen, die beide Kaiuanóg heißen, die eine im Osten, die andere im Westen. Er lebt bald mit der einen, bald mit der anderen zusammen. Die eine ernährt ihn gut, und er wird dick, die andere behandelt ihn schlecht, und er magert ab. Bei der ersten wird er wieder fett, dann kehrt er zur zweiten zurück und so fort. Die Frauen sind aufeinander eifersüchtig und hassen sich. Deshalb bleiben sie einander immer fern. »Dies soll immer Sitte bleiben!« sagt die gute Köchin. Aus diesem Grund haben die Indianer heute mehrere Frauen. (K.-G. 1, S. 55)

Die Triade der zwei kleinen Sterne, die rechts und links einen großen Stern flankieren, scheint derjenigen homolog zu sein, die in M 354 die beiden auf den Schultern der Heldin sitzenden Vögel veranschaulichen. Die Ähnlichkeit scheint noch größer zu sein, wenn man sieht, daß – so wie eine der himmlischen Gattinnen eine gute Köchin ist und die andere nicht – die beiden Vögel des Tukuna-Mythos aus der Transformation eines guten Jägers und wundersamen Fischers und eines unfähigen Schwagers entstehen. Die Konstellation, welche die Mythen aus Guayana und aus dem Amazonas-Gebiet evozieren, findet sich im äußersten Süden des Kontinents bei den Ona aus Feuerland wieder, deren Demiurg Kwonyipe sich in den Stern Antares verwandelte, einen Stern aus dem Sternbild Skorpion, in dem man ihn rechts und links von zwei Sternen, seinen Gattinnen, flankiert sieht, während sein Gegner Chash-Kilchesh weit im Süden ganz alleine glänzt, in Form des Sterns Canopus (Bridges, S. 434). Hier nun weitere Triaden aus anderen Mythen, deren Botschaft zur selben Gruppe gehört wie die von M 354 übermittelte:

*M 362. Macushi: Ursprung des Schwertgehänges von Orion, der Venus und des Sirius*

Es waren einmal drei Brüder, von denen nur einer verheiratet war. Der eine der Junggesellen war schön, der andere so häßlich, daß der erste beschloß, ihn zu töten. Er hieß ihn auf einen Urucu-Baum (*Bixa orellana*) klettern, wo er Körner pflücken sollte, und als er rittlings auf einem Zweig saß, nutzte er die Gelegenheit, um ihn mit einem Speerstich zu durchbohren. Der Verwundete fiel herunter und starb. Sein Mörder schnitt dem Leichnam die Beine ab und ging von dannen. Kurz darauf kam er an den Ort des Verbrechens zurück, wo er seine Schwägerin traf. »Wozu sollen diese Beine noch gut sein«, sagte sie, »man kann nur die Fische mit ihnen

füttern.« Sie warf sie ins Wasser, wo sie sich in Surubim-Fische [große Welse] verwandelten. Der Rest des Leichnams wurde zurückgelassen, aber die Seele stieg zum Himmel auf und wurde zu den drei Sternen des Schwertgehänges von Orion: der Körper in der Mitte, ein Bein auf jeder Seite. Der Mörder verwandelte sich in Caiuanon, den Planeten Venus [vgl. M 361: Kaiuanóg, Name der beiden Frauen von Mond], der verheiratete Bruder in Itenha, Sirius; also zwei Sterne in der Nähe des Orts, den der Bruder einnimmt, den sie zur Buße auf ewig betrachten müssen. (Rodrigues 1, S. 227-230)

Ein zweiter Mythos schließt an diesen an:

*M 363. Macushi: Ursprung bestimmter Sterne*

Ein Indianer mit Namen Pechioço heiratete eine Frosch-Frau, die Ueré hieß. Da sie in einem fort »Cua! Cua! Cua! . . .« schrie, wurde er zornig und brachte ihr eine Wunde bei, die den Schenkel oberhalb der Hüfte ablöste. Das ins Wasser geworfene Glied verwandelte sich in einen Surubim-Fisch, und der übrige Körper stieg zum Himmel auf, um dort Epepim, den Bruder des Opfers, wiederzufinden. (Rodrigues 1, S. 231)

Dieser Epepim, so heißt es, ist niemand anderes als der mißgestaltete Bruder von M 362, der zum Schwertgehänge von Orion wurde. Barbosa Rodrigues scheint den mörderischen Ehemann mit dem Stern Canopus zu identifizieren. Koch-Grünberg stimmt für Sirius, den die Taulipang und die Macushi ihm zufolge *pijoso* nennen. Das hieße, daß der Stern *itenha*, von dem in M 362 die Rede ist, nicht Sirius sein kann (K.-G. 1, S. 274). Um dies zu entscheiden, müßte man auch wissen, welcher Stern sich hinter dem Namen der Frosch-Frau verbirgt, denn Barbosa Rodrigues sagt anlässlich eines anderen Mythos (M 131b; S. 224 Fn. 2): »Ueré bezeichnet einen Stern.« Trotz dieser Ungewißheiten führt M 363 zu dem Tukuna-Mythos zurück, der unser Ausgangspunkt war: eine Batrachier-Frau wird in zwei Hälften geschnitten, und ihr unterer Teil verkörpert sich in einer Fischart (seis durch Metamorphose oder durch Absorption), wie es auch in M 130, einer Variante von M 354, geschieht. Andererseits ist die Rumpf-Frau von M 354 die kombinatorische Variante einer Batrachier-Frau, die ein Kind stiehlt (eigentlich das ihre; wir kommen auf S. 58 darauf zurück); in der Gruppe aber, die wir im Augenblick diskutieren, ist der Mond ein Kindesräuber (M 360).

Koch-Grünberg (l.c.) hat sicher recht, wenn er diese Mythen mit denen vergleicht, die vom Ursprung Orions, der Hyaden und der Plejaden handeln. Dennoch darf man nicht die Unterschiede vernachlässigen, die signifikant zu sein scheinen. Da die guayanischen Mythen vom Ursprung dieser drei Sternbilder (M 28; M 134-136; M 279a, b, c; M 264; M 285) ausführlich in den vorigen Bänden dieser *Mythologica* erörtert wurden, begnügen wir uns hier damit, ihre Modalitäten mittels eines Diagramms zu veranschaulichen:

	ORION	HYADEN	PLEJADEN	
M 28 :	Bein	, Körper	// Gattin	(Warrau)
M 285 :	// Gatte	// männlicher Tapir	, Gattin	(Carib?)
M 264 :	Bein	// weiblicher Tapir	// Körper	(Carib)

Also von oben nach unten: das Bein und der Körper eines verstümmelten Ehemanns und seine Gattin (die verbrecherische Schwägerin bleibt auf der Erde); ein verstümmelter Ehemann, der Verführer mit der verführten Frau (diesmal steht das abgeschnittene Bein außerhalb des Systems); schließlich das Bein und der Körper ein und desselben Helden, die durch einen egoistischen weiblichen Tapir getrennt wurden (sie ist also eine Nicht-Gattin). Einfacher läßt sich die Gesamtheit der Kommunikationen wie folgt darstellen:

M 28 :	Bein (Orion)	Körper (Hyaden)	Gattin (Plejaden)
M 285 :		Körper männlicher Tapir (Orion) (Hyaden)	Gattin (Plejaden)
M 264 :	Bein weiblicher Tapir (Orion) (Hyaden)	Körper (Plejaden)	

Das Bein ist noch immer Orion, die Gattin Plejade, der Tapir Hyade. Nur der verstümmelte Körper scheint mit jedem der drei Sternbilder kommutierbar zu sein. Für: Orion = Bein steht der Schuldige, der sich jedesmal umgekehrt zu einer Gattin verhält, entweder außerhalb oder innerhalb des Systems. Für: Hyaden = Tapir

ist das Tier männlich oder weiblich, (sexuell) verführend oder (alimentär) anti-verführend. Für: *Plejade* = *Gattin* ist diese letztere ihrem Mann entweder freundlich oder feindlich gesinnt. Damit erhalten wir zumindest die Skizze eines Systems.

Betrachten wir nunmehr eine zweite Gruppe von Mythen der gleichen Familie, in der sich jedoch die Gattin in ein irdisches Tier verwandelt: Aguti, Schlange oder Tatu, und nicht in ein Sternbild. Wir lassen sie also aus dem Diagramm beiseite:

	ORION	HYADEN	PLEJADEN	
M 134 :			Eingeweide des Mannes	( <i>Akawai?</i> )
M 135- 136 :	Bein		Körper des Mannes	( <i>Taulipang-Arekuna</i> )
M 265 :	Körper des Mannes		Bruder des Mannes	( <i>Vapidiana</i> )

Diese Gruppe, in der der Bruder die Gattin in der Rolle der Plejaden ersetzt, während der Körper (der Teil, der die Eingeweide enthält) das Bein in der Rolle von Orion ersetzt, bildet die Überleitung zu einer dritten Gruppe, die ebenfalls durch das Verschwinden der Frau oder ihren Übergang zur Rolle des Opfers, das Eingreifen von einem oder zwei Brüdern und die Abwesenheit jeglichen Hinweises auf die Plejaden charakterisiert wird, was die Abwesenheit eines Hinweises auf die Hyaden in der vorigen Gruppe verstärkt. (Abb. 4) Folglich lassen sich, gleichzeitig wie die Hyaden und dann die Plejaden aus dem System verschwinden, zwei Phänomene beobachten. Zunächst beschränkt sich die astronomische Triade, die das invariante Element bildet, auf das Schwertgehänge von Orion, das sie in drei verschiedene Sterne zerlegt. Sodann weitet sich eine zweite Triade, entstanden aus der Verdoppelung der ersten, über das System Orion-Hyaden-Plejaden hinaus aus. Von diesem bewahrt sie nur den zentralen Teil des Sternbilds Orion, d. h. das Schwertgehänge, und flankiert es rechts und links durch zwei entferntere Sterne: anonyme Sterne in M 363, einen anonymen Stern und den Planeten Venus in M 362. Der Planet Venus ist das gleiche Gestirn, das in M 360-361 den Mond begleitet, in My-

then, die eine äußere Triade von gleichem Umfang wie die von M 362-363 beschreiben, die aber formal gesehen der inneren Triade

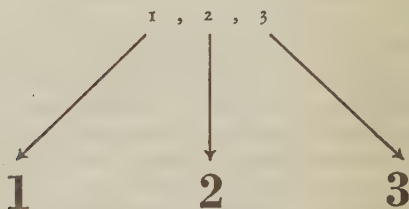
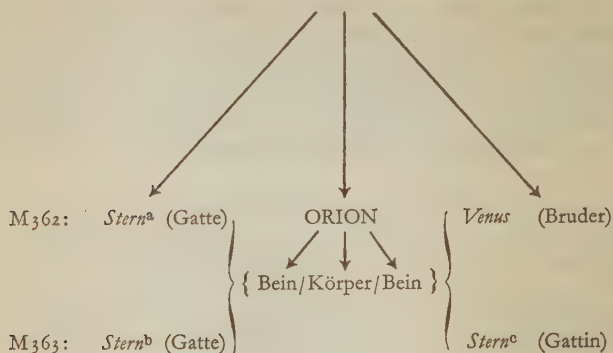


Abb. 4 – Astronomische und anatomische Triaden

symmetrisch ist, mittels derer diese letzteren Mythen das Schwertgehänge von Orion beschreiben, einem Sternbild, das – vergessen wir es nicht – »auf seiten« der Sonne und infolgedessen dem Mond entgegensteht (s. oben, S. 35). Was also wird aus den Plejaden in der Macushi-Theorie? Ihr Ursprung gehört zu einem ganz anderen Mythos, der aber in Nordamerika wohl bekannt ist und in dem die Hyaden in Form eines tierischen Gebisses vorkommen (M 132: vgl. RK, S. 312 Fn. 1, 313). Diesen Mythos gibt es auch bei den Kalina, die Orion zur himmlischen Erscheinung eines Mannes mit einem abgeschnittenen Bein machen (M 331c Ahlbrinck, Art. »sirito«, »peti«).



Was läßt sich aus dieser Diskussion schließen? Wir stellen fest, daß im Hinterland von Guayana zwei Traditionen nebeneinander fortbestehen, die auch in den nördlichen Gegenden von Nordamerika vorhanden sind: einerseits diejenige, die sich auf eine astronomische Triade aus zwei Termini bezieht, die symmetrisch einen Hauptterminus umrahmen; andererseits diejenige, welche die Plejaden aus dem Aufstieg von sieben Personen, meistens Kindern, entstehen lassen, die bald gierig, bald ausgehungert sind. Anderswo in Guayana verschwindet diese zweite Tradition (die auch weiter im Süden bezeugt ist, vgl. RK, S. 310 ff.) zugunsten einer anderen, die den der ersten Tradition entlehnten Begriff der Triade benutzt, um eine gemeinsame Interpretation vom Ursprung der Plejaden, der Hyaden und Orions zu geben. Wir hüten uns zu behaupten, daß eine Formel archaischer sei als die andere. Wie wir schon in *Das Rohe und das Gekochte* sagten (S. 292 Fn. 7), existiert das Warrau-Carib-Schema auch bei den Eskimo. Wir hätten es also mit zwei unabhängigen Transformationen zu tun, die sich, ausgehend von den gleichen Materialien, sowohl in der Arktis wie am Äquator vollzogen hätten. Aber wir sehen unmittelbar, von welchem Interesse es für die ethnologische Theorie ist, derlei Rekurrenzen zu erkennen. Falls die strukturelle Analyse weit genug vorstößt, könnten die Wissenschaften vom Menschen, ähnlich den Naturwissenschaften, hoffen, eine Ebene zu erreichen, auf der in verschiedenen Gegenden und zu verschiedenen Zeiten die gleichen Erfahrungen gemacht würden. Damit wären wir in der Lage, unsere theoretischen Hypothesen zu kontrollieren und zu verifizieren.

Aber so weit sind wir noch nicht, und es genügt uns im Augenblick, auf einem vielleicht zu langen Umweg bestätigt zu haben, daß der Tukuna-Mythos M 354 und der Kalina-Mythos M 130, unter einem besonderen Blickwinkel betrachtet, auch weiterhin als negative Transformation der Mythen erscheinen, die den absoluten Ursprung oder die relative Ergiebigkeit des Fischfangs mit mehreren differentiellen Abständen verbinden, die auf soziologischer, meteorologischer und astronomischer Ebene offenkundig wurden. Wenn dem so ist, läßt sich die Beziehung weit einfacher ausdrücken, die die guayanischen Mythen vom Ursprung bestimmter Sternbilder und des guten Fischfangs mit der vierten Episode von M 354 verbindet, die dem Ursprung der Fische gewidmet ist.

Diese guayanischen Mythen erzählen in der Tat die Geschichte eines

von seiner Schwägerin (M 28), seiner Gattin (M 135-136, M 265, M 285), seinem Bruder (M 134) oder seinem *Schwager* (M 279) *verstümmelten Helden* / trotz dem *Baum*, auf den er gestiegen ist, oder trotz dem *Einbaum*, in dem er sich zu entfernen sucht (M 279) /, eine Verstümmelung, aus der direkt oder indirekt der Überfluß an *Fischen* im Wasser / und, am *nächtlichen* Himmel, die Anwesenheit des Sternbilds von Orion / resultiert. Die zweite Sequenz der vierten Episode von M 354 zeigt eine symmetrische Konstruktion, denn sie bezieht sich auf einen *Baum*, einen künftigen *Einbaum* /, der vom *Helden verstümmelt* (= gefällt und ausgehöhlt) wird /, trotz seinem *Schwager* (der ihn bei der Arbeit stört, indem er ihm auflauert) /; eine Verstümmelung, aus welcher der Überfluß an *Fischen* im Wasser / und, am *täglichen* Himmel, die Anwesenheit des Regenbogens / resultiert. Letztlich spiegelt die doppelte Transformation *Orion*  $\Rightarrow$  *Regenbogen*, *Nacht*  $\Rightarrow$  *Tag*, eine zirkuläre Permutation wider: *Held*  $\rightarrow$  *Baum*, *Baum*  $\rightarrow$  *Schwager*, *Schwager*  $\rightarrow$  *Held*. Anzumerken ist, daß, wenn in M 279 es dem von seinem Schwager verstümmelten Helden gelingt, in einem Einbaum zu entkommen, in M 354 der Schwager in einem Einbaum gefangen wird, also einem von dem Helden verstümmelten (gefallten) Baum. Aber in M 134 und M 135 wird die Frau des Helden in einem hohlen Baum gefangen.

Wenn der »louro chumbo«, aus dem der Einbaum gemacht ist, auch zur Familie der Lorbeergewächse gehört, wie es Le Cointe (S. 260) meint – leider ohne die Gattung genauer anzugeben –, können auch die Baumarten von Bedeutung sein, an denen der Held sein Martyrium erleidet: *Urucu* (*Bixa orellana*) in M 136 und M 362, *Avocado-Baum* (*Persea gratissima*) in M 135 und M 285:

»Then many ripening fruits they saw  
Bananas sweet were there;  
But still the man would climb that tree  
Where he his fav'rite fruit could see  
The »avocado« pear.«

(Brett 1, S. 193)

Die *Persea* sind Lorbeergewächse, eine Familie, die verschiedene Arten umfaßt, deren Holz schwerer als Wasser ist und die zur Herstellung von Einbäumen dienen (Spruce, Bd. I, S. 100 Fn. 1, 160 f., 413; Silva, S. 184 Fn. 19; Lowie 10, S. 9; Arnaud), insbesondere

der falsche Avocado-Baum: *abacati-rana* in der Tupi-Sprache (Tastevin 2, S. 689).

Der Grund, warum der Avocado-Baum und der Orleanbaum in Gegensatz und Korrelation gebracht werden, ist nicht klar, es sei denn, weil die Orleangewächse und die Lorbeergewächse zu den Bäumen gehören, die im tropischen Amerika am frühesten angepflanzt wurden. Sogar Stämme mit sehr rudimentärer Landwirtschaft pflegen die Orleanbäume mit besonderer Sorgfalt, und der Avocado-Baum scheint in Kolumbien (Reichel-Dolmatoff 3, S. 85) und auch in Mexiko, seit der Zeit von El Riego (6700-5000 v. Chr.; McNeish, S. 36) sehr früh gezüchtet worden zu sein. Die beiden Familien liefern das Holz, mit dem man Feuer durch Reibung oder durch Quirlen erzeugt (Orleangewächse, in: Barrère, S. 178; Lorbeergewächse, in: Petrullo 1, S. 209 und Tafel 13; Cadogan 4, S. 65 ff.). Vielleicht muß man auch einen Gegensatz sehen zwischen den Urucu-Körnern – die im wesentlichen eine kulturelle Funktion haben, da sie die rote Farbe liefern, die bekanntlich in der Eingeborenen-Ornamentik einen wichtigen Platz innehat, und den Früchten des Avocado-Baums (abzüglich des sehr dicken und nicht essbaren Kerns), auf die nicht nur der Mensch, sondern auch alle Tiere, sogar die großen Fleischfresser äußerst erpicht sind (Spruce, Bd. II, S. 362 f., der Whiffen zitiert, S. 126 Fn. 2; Enders, S. 469): »Es ist bekannt, daß alle Tiere die Avocado-Früchte verzehren, für die sogar die Katzen-tiere eine wahre Leidenschaft hegen . . . Man hat mir versichert, daß sich alle möglichen Tiere, von den Früchten angezogen, unter dem Baum versammeln« (Spruce, Bd. II, S. 376). Während der Urucu zur Kultur gehört, scheinen die »Lorbeerbäume« eine übernatürliche Konnotation zu haben, zumindest in der Warrau-Sprache, die den Namen des Lorbeerbaums, *hepuru*, von demjenigen ableitet, der die Waldgeister bezeichnet: *hepu*, *hebu*. Der Lorbeerbaum erscheint also gleichsam als der »Baum der Geister« (Osborn 3, S. 256 f.). Schließlich ist der Tukuna-Terminus *a:ru-pana*, der den »louro chumbo« bezeichnet, von *a:ru* abgeleitet, dem Namen einer *Thevetia* (Nim. 13, S. 56). Die *Thevetia* gehören zur Familie der Hundsgiftgewächse; doch zumindest eine von ihnen, die verzehrbare Früchte trägt, obwohl der Saft des Baums giftig ist (Spruce, Bd. I, S. 343 f.), heißt *neriifolia*, »mit Oleanderblättern«, und ist ebenfalls ein Hundsgiftgewächs, das wir selbst dem Lorbeerbaum annähern. Trotz der Ungewißheit über die Stellung, die die Mythen den Lor-

beergewachsen einräumen, laufen alle vorstehenden Erwägungen auf dieselbe Schlußfolgerung hinaus: damit der Tukuna-Mythos vom Jäger Monmaneki (M 354) interpretierbar wird, muß er dieselbe *Botschaft* übermitteln wie die Mythen vom Ursprung Orions und der Plejaden und sich dabei desselben *Lexikons* bedienen, mittels dessen der Kalina-Mythos vom Ursprung des Haars der Berenike eine *entgegengesetzte Botschaft* übermittelt. Folglich bleibt beim Übergang von einer Gruppe zur anderen der Code identisch, während die Termini sich unterscheiden oder die Botschaften sich umkehren. Die Formel gilt jedoch nur für den Mittelteil von M 354, der, wie wir uns erinnern, dem absoluten Ursprung der Fische und dem relativen Überfluß des Fischfangs gewidmet ist. Die Fortsetzung stellt andere Probleme, denen wir uns nun zuwenden müssen.

## II

### Eine klebende Hälfte

Ohne die guayanische Mythologie zu verlassen – wir taten dies nur ausnahmsweise mit M 357, der aber immer noch dem tropischen Amerika entstammte –, konnten wir den Anfang des Rätsels der zerstückelten Frau lösen. Doch welche Bedeutung hat die Fortsetzung, d. h. die Episode, in der die obere Hälfte der Frau sich an den Rücken ihres Mannes klammert, ihn aushungert, indem sie seine Nahrung verschlingt, und ihn mit Unrat besudelt? Die südamerikanische Mythologie bietet nur wenige Beispiele für diese Geschichte. Hier zunächst eine Variante aus dem Amazonasgebiet:

#### *M 364. Uitoto: der rollende Kopf*

Ein Indianer, der gern des Nachts auf die Jagd ging, erregte den Zorn der Waldgeister. Sie beschlossen, die Abwesenheit des Jägers zu nutzen, um jede Nacht seine Hütte heimzusuchen. Dort zerstückelten sie den Körper seiner Frau und setzten ihn wieder zusammen, wenn sie das übliche Geräusch vernahmen, das der Mann machte, um seine Rückkehr anzukündigen. Aufgrund dieser Behandlung wurde die Gesundheit der Frau immer schlechter.

Der mißtrauisch gewordene Jäger beschloß, die Geister zu überraschen. Diese flohen und ließen ihr Opfer zurück, das nur noch ein Haufen blutiger Knochen war; der vom Körper losgelöste Kopf rollte hierhin und dorthin. Er sprang auf die Schulter des Mannes und heftete sich dort fest, um ihn, wie er sagte, dafür zu bestrafen, seine Frau der Wut der Geister überlassen zu haben.

Immerfort knirschte der Kopf mit den Zähnen, so als wolle er beißen. Er aß alle Nahrung, so daß der Mann hungern mußte. Und er beschmutzte seinen Rücken mit Unrat. Der Unglückliche versuchte zu tauchen, doch der Kopf biß ihn grausam und drohte, ihn zu verschlingen, wenn er nicht wieder an die Oberfläche käme, damit er Atem schöpfen könne. Schließlich sagte er, er müsse auf dem Grund des Wassers eine Reuse einstellen. Da der Kopf fürchtete, zu ertrinken, willigte er ein, auf Blättern sitzend, auf ihn zu warten. Der Mann entfloh schwimmend und entkam durch das Loch im Wehr; doch der Kopf holte ihn ein, nachdem der Mann wieder in seiner Hütte war. Dort behauptete der Kopf, die Feuer-Frau zu sein, richtete sich im Herd ein und bat um den Maniok-Reiber. Der Held ver-

wandelte sie beide in Papageien von der Art, die man bei Mondschein singen hört. (Preuss 1, S. 354-363)

Eine kurze Episode einer guayanischen Erzählung berichtet von einem der vielen Abenteuer eines Helden:

*M 317. Warrau: ein Abenteuer von Kororomanna*  
(vgl. HA, S. 424 f.)

Zu seiner Belustigung stieß der Held einen Pfeil in die Augenhöhle eines menschlichen Schädels, den er auf seinem Wege fand. Dieser Schädel war in Wahrheit ein böser Geist und rief aus: »Du hast mich verwundet, jetzt mußt du mich immer tragen!« Kororomanna fertigte ein Trageband aus Rinde und hängte den Kopf daran auf, wie es die Frauen mit ihrer Kiepe tun. Wo immer er hinging, trug er den Kopf mit sich und ernährte ihn. Da der Kopf seinen Anteil an jedem Wild nahm, das der Held tötete, wurde er so schwer, daß das Band zerriß. Kororomanna nutzte die Gelegenheit, um das Weite zu suchen. Aus dem zurückgelassenen Kopf stammen die Ameisen. (Roth 1, S. 129; eine weitläufige Variante in: Wilbert 9, S. 61 ff.; vgl. auch M 243 *ibid.*, S. 34, und HA, S. 201)

*M 364b. Shipaia: der rollende Kopf*

Es war einmal eine Frau, deren Kopf sich des Nachts von ihrem Körper trennte. Ihr Mann bemerkte es und beerdigte den Körper, nachdem er ihn in eine Hängematte gerollt hatte. Daraufhin heftete sich der vereinsamte Kopf auf die Schulter des Mannes. Er konnte nicht mehr essen, denn der Kopf verschlang alle seine Nahrung. Schließlich behauptete er, daß der Kopf zu schwer werde, daß er nicht auf einen Baum klettern könne, um die Früchte zu pflücken, die dieser verlangte. Der Kopf ließ eine Zeitlang von ihm ab; der Mann entfloh. Der Kopf versuchte es mit anderen Trägern: mit einem Hirsch, der verendete, dann mit einem Aasgeier, der davonflog und ihn auf die Erde fallen ließ, wo er in Stücke brach. Diese verwandelten sich in Ringe, welche die Finger derjenigen verschlangen, die sie tragen wollten. (Nim. 3, Bd. 16-17, S. 369 f.)

Diese Versionen sind zwar interessant, aber sie komplizieren das Problem, statt es zu vereinfachen. In der Tat gehören sie zu einem mythologischen Ganzen, das von der Arktis bis hin nach Feuerland bezeugt ist und dessen Paradigma, vor allem wenn es den Ursprung von krümeligen Substanzen oder wimmelnden Wesen einschließt –



Ameisen, Termiten, Mücken, Frösche, Maisbrei, Schaum auf der Oberfläche von Wasserläufen, Fischeier usw. –, uns dazu zwingt, zu Beispielen zu greifen, die aus beiden Teilen Amerikas stammen. Wir werden später auf das Problem des »rollenden Kopfes« zurückkommen, wobei wir es allerdings unter einem besonderen Blickwinkel betrachten, der es einzugrenzen erlaubt. Es hier zu erläutern, ist um so weniger dienlich, als sich, unter der Bedingung, daß wir das Paradigma bis nach Nordamerika erweitern – was, wie wir sehen werden, auf alle Fälle unvermeidbar ist –, das Problem der sich anklammernden Frau in weit einfacheren Termini stellen und auf eine leicht verifizierbare Weise lösen läßt, ohne daß man Mythen heranziehen müßte, deren Analyse schon aufgrund ihrer großen Zahl einen ganzen Band erfordern würde.

Prüfen wir also die Mythen aus Nordamerika, in denen die sich anklammernde Figur deutlich, zunächst in männlichen Verkörperungen, veranschaulicht wird:

*M 365. Schwarzfuß-Indianer: der Rumpf-Mann*

Ein junger Krieger war damit einverstanden, einen Gefährten auf seinem Rücken ins Lager zu tragen, der seine Beine im Kampf verloren hatte. Jedesmal, wenn man dem Krüppel zu essen gab, entwich die Nahrung unten aus seinem verstümmelten Körper. Schwimmend mußte ein Fluß überquert werden, und man legte den Rumpf-Mann auf ein Floß, um es ans andere Ufer zu ziehen, aber die Krieger ermüdeten und ließen das Floß los, das flußabwärts trieb. (Wissler-Duvall, S. 154)

*M 366. Irokesen (Seneca): der sich anklammernde Mann*

Der Held (eines sehr langen Mythos) begegnete eines Tages auf seinem Weg einem Krüppel, der mit den Füßen im Wasser lag. Von dessen Klagen gerührt, wollte er ihn ins Trockene ziehen. Das Individuum hievte sich mühsam auf den Rücken seines Retters und weigerte sich, wieder herunterzusteigen. Um sich zu befreien, versuchte der Held zuerst, seinen Rücken am Stamm eines Hickory-Baums (*Hicoria* sp.) zu reiben, sodann seinen Quälgeist der Hitze eines Kohlenfeuers auszusetzen, auf die Gefahr hin, sich selbst zu verbrennen; schließlich warf er sich mit seiner Last in einen Abgrund. Verzweifelt, seine Freiheit nicht wiedererlangen zu können, beschloß er, sich selbst und den anderen aufzuhängen, und er legte ihre Häse in dieselbe Schlinge einer Rindenschnur, die er am Ast

einer amerikanischen Linde (*Tilia americana*) befestigt hatte. Aber die Sache mißglückte. Schließlich befreite ihn ein Zauberhund. (Curtin-Hewitt, S. 677 ff.; vgl. L.-S. 13)

Hier nun weibliche Figuren:

*M 367. Cree (Sweet Grass): das Kind des Blutklumpens*

Zur Zeit, da sich die Menschen noch nicht von den Tieren unterschieden, ließ ein überaus gieriger Grizzly-Bär das Stinktief und seinen Gatten, den Dachs, hungern. Die beiden Gatten beschlossen, zu entfliehen. Der Bär hatte ihnen nur ein wenig Bisonblut überlassen. Stinktief tat es in den Topf, wo es sich in ein wundersames Kind verwandelte, das schnell groß wurde und den Bären samt seinen Söhnen tötete.

Später siegte er während eines Zauberwettbewerbs über einen anderen Bären, der die Bevölkerung eines Dorfes aushungerte. Als Belohnung für seinen Sieg erhielt er eine Tochter des Bären zur Frau. Die andere Tochter war eifersüchtig und überredete eine alte Frau, sich an dem Rücken des Helden anzuklammern, der, um sich zu befreien, nichts anderes tun konnte, als sich in geronnenes Blut zurückzuverwandeln. Als bald verwandelte sich die Alte in ein »pig-vermilion«<sup>1</sup> und in einen phosphoreszierenden Pilz. Alle anderen Dorfbewohner wurden zu Bären, Wölfen, Füchsen, Luchsen und Kojoten. Und als der Held zu den Seinen zurückkehrte, fand er sie in Dachse, Stinkmarder und andere eßbare Tiere verwandelt. (Bloomfield 1, Nr. 17, S. 99-120)

In einer anderen Version (M 368; *ibid.*, Nr. 22, S. 194-218) rückt das Problem der Heiratsverbindung in den Vordergrund. Dem Helden gelingt es nicht, sich zu verheiraten. Nur eine alte Frau ist willig. Wütend darüber, daß er sie verschmäht, klammert sie sich an seinen Rücken, erdrückt ihn mit ihrem Gewicht und läßt ihn keine Nahrung zu sich nehmen. Er ist schon halbtot, als ein Unbekannter ihn befreit. Obwohl dieser seine Pelzkleider mit dem Fell nach außen trägt und schwerfällig und unwirsch ist, nennt der Held ihn »Schwager« und gibt ihm seine Schwester zur Frau. Später verwandelt sich die ganze Familie in Mäuse.

<sup>1</sup> Es handelt sich um ein Kompositum der Eingeborenen, dessen Etymologie zwar richtig zu sein scheint, das aber Bloomfield nicht interpretiert.

*M 369. Assiniboine: die sich anklammernde Frau*

Einst lebte ein schöner junger Mann, der sich nicht für Mädchen interessierte, obwohl sie ganz verrückt nach ihm waren. Eine von ihnen, die besonders hübsch war, lebte mit ihrer Großmutter allein. Sie warb um den Jüngling, aber er verschmähte sie wie alle anderen. Sie beklagte sich bei der Alten. Diese lauerte dem Knaben auf, und als er an ihr vorbeikam, behauptete sie, nicht laufen zu können. Er willigte ein, sie eine kleine Wegstrecke auf seinem Rücken zu tragen. Doch als er seine Last absetzen wollte, konnte er sich ihrer nicht mehr entledigen, auch nicht, als er rannte und sie gegen Bäume stieß. Er brach in Tränen aus, Frauen kamen ihm zu Hilfe, doch die Alte brüllte: »Laßt mich in Ruhe! Ich bin seine Frau!« Der Vater des Helden versprach hoch und heilig, daß sein Sohn jedes Mädchen heiraten werde, dem es gelinge, ihn zu befreien. Alle Frauen versuchten es. Vergeblich. Dann näherten sich zwei schöne Mädchen, die sich abseits hielten, dem Helden, der vor Erschöpfung bereits auf dem Bauch lag. Sie begannen zu ziehen, jede auf einer Seite (vgl. M 354, 361). Beim vierten Versuch rissen sie die Alte los und töteten sie. Der Rücken des Jünglings stank nach Urin. Von seinen Beschützerinnen gewaschen und gepflegt, wurde er bald wieder gesund und heiratete sie. (Lowie 2, S. 180)

Den Informanten zufolge soll diese Erzählung an die lange Hochzeitsumarmung des Frosches erinnern (ibid., Fn. 2). Wir wollen uns nicht bei weniger ergiebigen Zwischenversionen aufhalten (M 369b: Dakota, Beckwith 2, S. 387 ff.; M 369c: Crow, Simms, S. 294; M 369d: Skidi-Pawnee, G. A. Dorsey 1, S. 302 f.), sondern uns so gleich dem anderen Ende der Ebenen zuwenden, wo dieselbe Interpretation überwiegt:

*M 370. Wichita: die sich anklammernde Frau*

Es war einmal ein junger Kriegshäuptling, der beschloß, eine Expedition gegen die Prärie-Haselhühner (*»prairie-chicken«*, *Tympanuchus* sp.) zu organisieren. Zu jener Zeit waren diese Vögel ein Volk von Betrügnern, die man um so mehr fürchten mußte, als sie zweihändig waren und sowohl mit der einen wie der anderen Hand mit dem Bogen schießen konnten. Bei der Heimkehr von einem Jagdausflug wartete der Held, bevor er selbst einen Fluß durchquerte, wie üblich, bis alle seine Gefährten sicher am anderen Ufer angelangt waren. Eine alte Frau tauchte auf, die ihn um Hilfe bat. Bereitwillig nahm er sie auf seinen Rücken. Doch sie

drängte darauf, daß er sie bis ins Dorf trage, in dem sie ankamen, als es bereits Nacht war. Abermals weigerte sich die Alte, herabzusteigen, und sie erklärte dem Helden, daß sie beschlossen habe, ihn zu heiraten, um ihn dafür zu bestrafen, daß er sich bisher stets geweigert hatte, eine Frau zu nehmen. Resigniert willigte der Held ein, unter der Bedingung, daß sie ihn loslasse. Die Alte dachte gar nicht daran. Sie sagte, daß sie immer angeklammert bleiben werde.

So mußte der Held mit seiner Last essen und schlafen. Die Alte urinierte und defäzierte auf ihn, und der Mann wußte, daß ihm ein naher Tod bevorstünde, wenn man ihn nicht bald befreite.

Alle Leute versuchten es vergebens, bis sich die Schildkröte bereit erklärte, eine Zeremonie zu organisieren, in deren Verlauf sie die alte Frau Stück um Stück mit Pfeilschüssen ablöste. Mit der Keule wurde ihr der Rest gegeben, und man verband den Rücken des Helden. Der Name der Alten bedeutet: »Was sich überall anklammert«. Heute bezeichnet er den grünen Baumfrosch.

Aus Furcht vor weiterem Unheil zerstreuten sich die Indianer nach Familien. Die einen verwandelten sich in geflügelte Tiere, die anderen in Vierfüßler jeglicher Art. Die des Häuptlings stand am Ursprung der Adler. (G. A. Dorsey 3, S. 187-191)



Abb. 5 – Das Prärie-Haselhuhn (nach Brehm,  
La vie des animaux, Bd. IV, S. 329)

Die Sanpoil, Salish aus der Gegend des Columbia-Flusses, erzählen ebenfalls die Geschichte einer sich anklammernden Frau. Als es deren

Träger gelang, sich ihrer zu entledigen, indem er sie den Flammen aussetzte, die sie mit Brandblasen überzogen, verwandelte sie sich in eine Kröte (M 371; Boas 4, S. 106).

Wir verfügen also über mehrere, aus den verschiedensten Gegenden Nordamerikas stammende Zeugnisse, welche die sich anklammernde Frau für einen Batrachier halten (oder für eine Spinne der Art, die ihre Jungen auf dem Rücken trägt, nach M 369b). Kehren wir also kurz nach Guayana zurück, um uns zu vergewissern, daß wir uns, als wir uns in die nordamerikanische Mythologie wagten, nicht auf ein fremdes Terrain begeben haben.

In der Kalina-Sprache wird die Anure, ein gemeiner großer Frosch, *poluru* genannt. Im wörtlichen Sinn bedeutet dieses Wort »Krampf«: *poloru yapoi*, »ich habe Krämpfe in den Beinen«, wörtlich: »der Frosch hat mich umklammert, hat mich erwischt«; *ëseiři yanatai*, *ëseiři polorupe na*, »mein Bein ist steif, eingeschlafen«, wörtlich: »ist ein Frosch« (Ahlbrinck, Art. »poloru«). Man darf auch nicht vergessen, daß die sich anklammernde Frau von M 354 die letzte Variation einer Figur verkörpert, die zuerst in Gestalt eines Froschs erschienen war. Diese sich anklammernde Frau ist auch eine Rumpf-Frau. Es scheint also, als nehme das Denken der Yabarana, eines Stamms aus dem Innern von Venezuela, einen ganz ähnlichen Gang, wenn es in einem Mythos, auf den wir noch zurückkommen werden (M 416), eine erste Menschheit evoziert: sie bestand aus einem Rumpf-Mann und einer Rumpf-Frau, die mit dem Mund aßen und durch die Kehle Exkremeate ausschieden, aus denen die Zitteraale entstanden (*Electrophorus electricus*; Wilbert 5, S. 59; 8, S. 150; 10, S. 56). Bekanntlich führt der elektrische Schlag dieser Fische zu Krämpfen und manchmal sogar zu Lähmungen (vgl. Goeje 1, S. 49).

Betrachten wir nun das Motiv der Frosch-Frau unter einem anderen Blickwinkel. Wir erinnern uns, daß die von M 354 ein Kind raubt, das kein anderes ist als ihr eigenes. In Nordamerika geht diese seltsame Initiative ebenfalls von einer Frosch-Frau aus, die zu Beginn vollkommen stumm ist, aber während einer Hälfte des Jahres spricht, nachdem sie ihre tierische Gestalt angenommen hat (M 372; Ballard 1, S. 127 f.). Mit Hilfe zahlreicher Zwischenglieder ließe sich aufzeigen, daß dieser Raub des eigenen Kindes durch die Fröschin in Nordamerika die Grenzform eines Raubes darstellt, dessen sich ebenfalls die Fröschin schuldig macht, wobei sie jedoch die Kin-

der anderer Leute stiehlt, die der Batrachier begehrt, weil sie schöner sind als seine:

*M 373. Assiniboine: die räuberische Fröschin*

Ein Indianer hatte hübsche Kinder. Die der Fröschin, die nicht weit vom Lager lebte, waren häßlich. So raubte sie das jüngste Kind des Indianers und zog es mit den ihren auf. Diese wunderten sich: »Woher kommt es, daß der so hübsch ist, während wir so häßlich sind?« – »Oh«, antwortete die Mutter, »das liegt daran, daß ich ihn in rotem Wasser gewaschen habe!« Endlich fand der Vater sein Kind wieder. Aus Furcht vor seiner Rache flüchtete sich die Fröschin ins Wasser, in dem heute ihre Artgenossen leben. (Lowie 2, S. 201)

Wir kennen Klamath- (M 373b; Barker 1, S. 50-53; Stern, S. 39 f.) und Modoc-Varianten (M 373c; Curtin 1, S. 249-253), in denen die Fröschin das Kind eines Hirschtiers raubt. Doch in Wahrheit ist das Motiv der räuberischen Fröschin oder Kröte im nördlichen Amerika ungemein verbreitet, von den Tahltan, die Athapaskan des kanadischen Nordwestens sind (M 373d; Teit 7, S. 340 f.), bis hin zu den zentralen und östlichen Algonkin.

Die systematische Untersuchung dieser Gruppe würde uns um so weiter führen, als sie über mehrere andere übergreift, auf die wir nur hinweisen möchten. Da ist zunächst der Zyklus der Kinder der Bären-Frau und der Hirsch-Frau ([Frosch/Hirsch]  $\Rightarrow$  [Hirsch/Bär]; vgl. Barrett 2, S. 442 f., 488 f. etc.; Dangel). Sodann der Zyklus vom Ursprung des Mond-Demiurgen, der von Fischmilch-Frauen geraubt wird – von Kalifornien bis Puget Sound und zum Columbiabecken (M 375; Dixon 2, S. 75-78; 3, S. 173-183; Adamson, S. 158-177, 265 f., 276, 374 f. etc.; Jacobs 1, S. 139-142; Ray 2, S. 136 f.). Schließlich die unheilvollen Zwistigkeiten einer Mondgottheit mit einer Frosch-Frau in der Kosmologie Südkaliforniens (C. G. DuBois, S. 132 f., 145; Strong 1, S. 269).

Ohne diese Aspekte vertiefen zu wollen, führen wir hier als Skizze an, wie sich eine der Transformationen darstellen würde:



M <sub>241</sub> :	2 Frauen schaffen sich einen pflanzlichen Gatten;	Gatte wird von einem Menschenfresser gegessen ( <i>alimentäre</i> Bedeutung);	Symplegaden (Flügeltüren).
M <sub>375</sub> :	ein Mann schafft sich 2 tierische Frauen;	Frauen werden von ihrem Vater »gegessen« ( <i>sexuelle</i> Bedeutung);	

M <sub>241</sub> :	Knabe wird den 2 Schwestern von der Fröschin geraubt, die ihn heiratet;	nachdem er durch sie magisch herangewachsen ist.	Held wird über seine Herkunft von Fischottern »aufgeklärt«, deren Geruchssinn <i>beleidigt</i> ist ...
M <sub>375</sub> :	Knabe wird 2 Frauen (Mutter und Tochter) von 2 Schwestern geraubt, die ihn heiraten;		Von Blauhäher, der <i>erblindet</i> ist, wird der Held über seine Herkunft »aufgeklärt«...

Wenn es, wie wir in Kürze zeigen werden, einen Ojibwa-Mythos M 374 gibt, der den Warrau-Mythos M 241 transformiert, der wiederum den Salish-Mythos M 375 transformiert, müssen wir von M 374 zu M 375 auch eine wichtige Transformation hervorheben, die eine gesonderte Studie verdiente:

$$M_{374} \left[ \text{Wiege, verbindend} \right] \Rightarrow M_{375} \left[ \text{Schaukel, trennend} \right].$$

Schließlich müßte man noch das Motiv des Doubels aufzeigen, das sein eigenes Echo ist, sowohl bei den Warrau (M 241, wo es sich um den kannibalischen Jaguar handelt) wie bei den Salish der Küste (ein Eingeweidewurm). Ein mythologisches System, das M 241 in M 375 reproduziert, kehrt ihn mit ebensolcher Präzision in einem anderen Mythos gleichen Ursprungs um (M 375b; Adamson, S. 264-267), in dem der Held, von einer alten Frau gefangen, von ihr erfährt, wer *nicht* sein Vater ist, statt wer seine Mutter ist.

Wenngleich in diesen Varianten zahlreiche Elemente aus südamerikanischen Mythen auftauchen, verdienen diejenigen der Algonkin dennoch unsere größere Aufmerksamkeit, weil in diesem Fall die Annäherungen so deutlich sind, daß sie es erlauben, die beiden Grup-

pen übereinanderzulegen. In der Penobscot-Sprache heißt die Kröte *mas-ke*, was »stinkend«, »schmutzig« bedeutet, aufgrund des Abscheus, den die Indianer ihr gegenüber empfinden (Speck 2, S. 276). *Maski'kcwsu*, die Kröten-Frau (M 373e), ist ein übelriechender Waldgeist, der die Männer verführt und die Kinder raubt. In grünes Moos und Rinde gekleidet, hält sie sich in der Nähe der Lagerplätze auf und bittet die Kinder, zu ihr zu kommen. Wenn sich eines nähert, nimmt sie es in ihre Arme und streichelt es; doch wiewohl ihre Absichten gut sind, übt sie einen letalen Einfluß aus: das Kind schläft ein, um nie wieder zu erwachen (Speck 3, S. 16, 83). Diese Vorstellungen bilden einen dem ganzen nördlichen Amerika gemeinsamen Hintergrund, gegen den sich die Mythen der Ojibwa besonders scharf abheben:

*M 374a. Ojibwa: die Alte-Kröten-Frau raubt ein Kind*

Ein Indianer verführte mit magischen Mitteln eine Frau, die ihn stets abgewiesen hatte, und heiratete sie. Eines Tages, als der Mann abwesend war, verschwand ihr Baby, während die Frau draußen Holz sammelte. Die Gatten beschlossen, es zu suchen, jeder in einer anderen Richtung. Nach einiger Zeit gelangte die Frau zur Hütte der Alten-Kröten-Frau, Mutter zweier häßlicher Kinder, die das Baby geraubt hatte. Dieses war inzwischen erwachsen geworden, denn die Kröten-Frau hatte es auf magische Weise groß werden lassen, indem sie ihm ihren Urin zu trinken gab. Und obwohl sie eingewilligt hatte, die Besucherin zu beherbergen, beschmutzte sie die Nahrung, die sie ihr gab, mit Urin.

Der Knabe hatte seine Geschichte vergessen. Er hielt seine Mutter für eine Fremde und machte ihr den Hof. Es gelang ihr, sich zu erkennen zu geben, indem sie die tragbare Wiege identifiziert, in der ihr Sohn entführt worden war und auf der seine Hunde die Spur ihrer Zähne hinterlassen hatten, als sie versuchten, sich dem Raub zu widersetzen. Der Mann, der seine Frau und seinen Sohn eingeholt hatte, tötete einen Hirsch und hängte ihn an den Gipfel einer Balsamfichte (*Abies balsamea*, vgl. M 495); er schickte die Kröten-Frau fort, ihn zu holen. Sie brauchte lange, um auf den Baum zu klettern und das Fleisch abzuhängen. In ihrer Abwesenheit erstickten die Gatten die Kinder der Kröte, und sie verstopften aus Hohn den Mund der Kadaver mit Blasen voller Fett. Bei diesem Anblick weinte die Kröten-Frau bitterlich. (Jones 1, S. 378; 2, Teil II, S. 427-441)

Schoolcraft (in: Williams, S. 260 ff.) hatte diesen Mythos bereits in einer Version gefunden (M 374b), die er wiederholt veröffentlichte

und deren Alter das Interesse an ihr noch erhöht, um so mehr, als sie sich in bestimmten Punkten von den Versionen unterscheidet, die Jones später gesammelt hat. Diese Version, die aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stammt, ähnelt nun aber im Detail auffallend einer Gruppe von Warrau-Mythen, an die wir soeben erinnerten (M 241, 243, 244) und in denen ein Protagonist ebenfalls eine alte Fröschin ist, die Kinder raubt. Wir haben sie im vorigen Band eingehend erörtert (HA, S. 193-231), aber es ist angebracht, nochmals darauf zurückzukommen, um den Vergleich zu legitimieren.

Die Heldin von M 241 ist eine junge Frau, die mit ihrer Schwester im Wald lebt, wo sie ohne die Hilfe eines Mannes alleine für sich sorgen. Dies ist auch die Situation der Heldin von M 374b (der in diesem Punkt M 374a umkehrt: *gefangener Gatte*  $\Rightarrow$  *gefangene Frau*), denn sie lebt allein mit ihrem Hund. Jede Heldin findet jedoch vor ihrer Tür entweder pflanzliche Nahrung (M 241) oder tierische Nahrung (M 374b), das Geschenk eines übernatürlichen Wesens, das einwilligt, ihr Mann zu werden, ihr einen Sohn schenkt und wenig später unter Umständen verschwindet, über die M 374b weniger deutlich ist als M 241.

Im einen Fall ergreifen die Frauen die Flucht, um dem Menschenfresser zu entinnen, der ihren Gatten getötet hat. Im anderen Fall verschwindet das Kind auf geheimnisvolle Weise, und die junge Frau macht sich, von ihrem Hund begleitet, auf die Suche nach ihm. Die Flucht oder die Suche führt die Mutter zu einer alten Fröschin, die das Kind geraubt hat oder sich beeilt, es zu rauben, und es durch Zauberkraft erwachsen macht oder gemacht hat. Jedesmal auch zwingt die Fröschin ihren Adoptivsohn – oder gibt vor, ihn dazu gezwungen zu haben –, seine Mutter (die er nicht wiedererkennt) mit beschmutzten Nahrungsmitteln zu ernähren.

In Nordamerika wie in Südamerika stellt sich die Szene des Wiedererkennens in einem doppelten Aspekt dar. Zunächst ergreift ein Tier die Initiative, weil es entweder vom Gestank der *Exkretionen* des Helden beleidigt (M 241) oder mit einer Schale voller Muttermilch, d. h. mit einer *Sekretion* beschenkt worden war. Die Fischottern von M 241 sind Onkel (oder Tanten, M 244), Brüder oder Schwestern der Mutter, der Hund von M 374b ist ein »Bruder« des Sohns. In HA, S. 216f. haben wir auf die reale oder mythische Rolle des »Fischfang-Hundes« hingewiesen, welche die guayanischen Eingeborenen den Fischottern zuschreiben.

Zweitens betonen die beiden Mythengruppen, daß die Enthüllungen der beschützenden Tiere bei dem Helden eine wahre Anamnese auslösen: er durchlebt seine ganze Kindheit noch einmal. In dieser Hinsicht zeigt sich M 374b besonders beredt: der Held kostet von der Milch seiner Mutter<sup>2</sup> und erhält von ihr das einst von dem Hund herausgerissene Bruchstück, das es ihm erlaubt, seine Wiege unter all denen herauszufinden, welche die Kröten-Frau ihm vorführen wird. Eine Naskapi-Version vom Ursprung des Weißwals (*Delphinapterus leucas*) schildert diese Rückkehr zur Kindheit noch wörtlicher: »Der Knabe . . . wurde wieder ganz klein, und seine Mutter, die ihn trug, floh durch die Wälder« (M 374d; Speck 4, S. 25).

In Südamerika kennen wir einen Mundurucu-Mythos (M 248; HA, S. 216), der dieselbe Transformation mit der homologen Episode von M 241 vornimmt, denn die Fischottern werfen den Helden körperlich in einen infantilen Zustand zurück, indem sie seinen Penis lächerlich klein werden lassen.

Die Eingangssequenzen eines jeden Mythos stimmen darin überein, daß der Held, um die Fröschin entfernen und selbst entfliehen zu können, in M 241 zu einer landwirtschaftlichen List und in M 374a zu einer Jagdlist Zuflucht nimmt. Doch in M 241 und M 374b verfolgt die Fröschin die Flüchtigen. Der Warrau-Held hält sie zurück, indem er ihr wilden Honig verschafft. Sein Ojibwa-Homolog erzeugt zuerst magische Hindernisse, indem er das Eisen und den Stein seines Feuerzeugs (*sic*) hinter sich wirft. Da es sich hier wahrscheinlich um Gegenstände europäischen Ursprungs handelt, wollen wir sie beiseite lassen. Das nordamerikanische Gegenstück zum wilden Honig taucht wenig später auf, wenn der Held auf magische Weise ein Feld von *snakeberries* wachsen läßt, auf die der Frosch so veressen ist, daß er seiner Begierde erliegt und stehenbleibt, um sie zu essen. Schließlich nimmt er seinen Lauf wieder auf, aber der Hund, der den Befehlen seines Herrn folgt, wirft sich auf ihn und zerreißt ihn in Stücke (vgl. M 366). In M 241 ist sein Los weniger grausam: wie in M 374a hört man ihn künftig klagen und weinen.

Es ist nicht leicht, die *snakeberries*, »Schlangenbeeren«, zu identifizieren, denn dieser volkstümliche Ausdruck bezeichnet mehrere Pflanzen. Zu erwähnen und sogleich zu verwerfen ist die Hypothese, daß es sich um ein *Maianthemum* handeln könnte, an der Küste des

<sup>2</sup> Wahrscheinlich hat Matthews (S. 85), der den Text von Bloomfield paraphrasiert, aus Gründen der Schicklichkeit die mütterliche Milch durch den Saft der wilden Rebe ersetzt.

Pazifik *snakeberry* genannt, dessen ölhaltige, aber wenig geschätzte Beeren gelegentlich auf der Vancouver-Insel bis nach Alaska verzehrt wurden (Gunther, S. 25). In der Tat geben die zentralen und östlichen Algonkin dieser Gattung verschiedene Namen: *deer weed*, *deer berry*, *chipmunk berry* (H. H. Smith 1, S. 373 f.; 2, S. 62 f., 105, 121). Wallis zufolge (2, S. 504) nennen die Micmac die große amerikanische Blaubeere (*Oxycoccus Vaccinium macrocarpori*) *snakeberry*. Anlässlich der Potawatomi und der Ojibwa, die uns hier unmittelbarer interessieren, verwendet Yarnell (S. 158) den Terminus für *Actaea rubra*. Jacques Rousseau, ein ausgezeichnet kanadischer Botaniker, an den wir uns gewandt haben, führt mehrere Pflanzen an, die zuweilen *snakeberry* genannt werden, neigt jedoch ebenfalls zu *Actaea*, deren je nach der Art weiße oder rote Beeren sowohl durch ihren glasierten wie ihren giftigen Aspekt verlockend sein könnten. Diese Ansicht trifft sich mit anderen: »*Baneberry*, *Snakeberry*, *Necklace Berry*; *Actaea rubra* und *A. pachypoda* (oder *alba*) ... haben so schöne, kirschrote oder elfenbeinweiße Früchte, daß man wissen muß, daß diese Beeren zuweilen giftig sind ... und Schwindelanfälle sowie andere Symptome verursachen, die ihre Toxizität verraten« (Fernald-Kinsey, Art. *Baneberry*). Wie die europäische *Actaea*, die in unseren volkstümlichen Arzneibüchern Christophskraut genannt wird, fanden auch die amerikanischen Arten vielfache medizinische Verwendung, wobei ihrer Toxizität Rechnung getragen wurde. Die Arikara verabreichten *Actaea rubra* der kreißenden Frau, um »das Baby zu erschrecken« und die Geburt zu beschleunigen. Aufgüsse dienten dazu, Blutgerinnsel aufzulösen; Umschläge heilten Brustgeschwüre. Die Mutter wurde mit einem Aufguß von *Actaea rubra* gewaschen, damit die Milch stieg; desgleichen wusch man damit Mund, Augen und Nasenlöcher des Neugeborenen (Gilmore 2, S. 73-77).

Wir hätten es also mit wilden Früchten zu tun, welche die Natur dem Menschen in Gestalt kleiner Kunstwerke bietet, die verführerisch wie Perlen, aber nach Aussagen der Botaniker auch »zuweilen giftig« sind – in dieser Hinsicht den Honigsorten des tropischen Amerika vergleichbar, welche die Natur dem Menschen in Form einer zubereiteten Speise bietet und die, obwohl das köstlichste aller Nahrungsmittel, aufgrund ihrer ständigen oder gelegentlichen Toxizität ebenfalls physiologische Störungen bewirken können. Auch ohne den Verweis darauf, daß die Beeren und der Laich (vgl. die Fisch-

milch-Frauen von M 375), die zuweilen zu einer einzigen, oben-drein noch verfaulten Beere werden, eine Grenzform des Nahrungsmittels veranschaulichen (L.-S. 6, S. 36 ff.), wie es auf seine Weise auch der Honig als Grenze zwischen Nahrung und Gift tut (HA, S. 52-59), versteht man, daß die dem Auge wohlgefälligen, aber verdächtigen Beeren dieselbe semantische Funktion erfüllen können wie die Honigsorten, die auf rein alimentärer Ebene eine ähnliche Ambiguität zeigen.

Im übrigen besteht für die Salish der Küste eine direkte Beziehung zwischen den wilden Beeren und den Hautflüglern, Hummeln, Wespen oder Hornissen. Als Blauhäher sich ins Land der Toten begab, um seine verstorbene Schwester zu besuchen, erhielt er von ihr einen Korb, den er zu früh öffnete. Hautflügler (*»bees«*) schwirrten summend heraus. Hätte er mehr Geduld gehabt, dann hätten sie sich in Kienäpfel und Beeren verwandelt (M 376a; Adamson, S. 21 ff.). Eine Variante erklärt, daß Blauhäher die Beeren den Toten abgewonnen hat: »Wenn er nicht gespielt hätte, hätten wir die Beeren nicht« (M 376b; *ibid.*, S. 29).

In einer kalifornischen Version (M 373f; Dixon 2, S. 77; 3, S. 175 ff.) ist die in umgekehrter Stellung stehende Fröschin – Mutter von Kindern, welche die Sonnen-Frau geraubt hat, statt Räuberin eines Mond-Knaben – eine Korbflechterin, die ihr Feind dadurch in ihrem Lauf aufhält, daß er durch Zauberei so dünne Weiden wachsen läßt, daß die Fröschin alles vergißt, um sie zu brechen. Auch hier hat folglich das verzögernde Hindernis den Wert einer Grenze, am Schnittpunkt zwischen Natur und Kultur. Ähnliches gilt auch für die Schlittenfahrt, einen berausenden Sport, der in M 374d die Rolle des verzögernden Hindernisses spielt.

Die vorstehenden Äquivalenzen eignen sich indirekt zur Beweisführung. Im vorigen Band haben wir festgestellt, daß die kinderraubende Fröschin von M 241, die auch auf Honig verrückt ist, die Figur eines auf Honig, ein verführerisches Nahrungsmittel, versessenen Mädchens transformiert, das, indem es sie auf den wörtlichen Sinn zurückführt, die Metapher einer Frau transformiert, die sexuell von einem verführerischen Tier geraubt worden war. Dasselbe Transformationssystem taucht nun aber auch in der Mythologie bestimmter östlicher Algonkin der Wabanaki-Gruppen auf, in der die sich anklammernde und kinderraubende Frau mit der Menschenfresserin Pook-jin-skewess (Passamaquoddy) oder Bukschinskewesk



(Malecite) verschmilzt, die ihren Garten und ihre Küche vernachlässigt, weil sie sich in einen Bären verliebt hat, den sie durch Klopfen gegen einen hohlen Baum herbeiruft, und die – wie auch in den südamerikanischen Versionen – ohne es zu wissen den Penis oder den ganzen Körper ihres Liebhabers frißt (Mechling, S. 50 ff., 83 f.; Stamp, S. 243).

Das Bärenfett, mit dem die Mörder von M 374 aus Hohn den Mund der Kinder der Fröschin verstopfen, nachdem sie sie getötet haben, steht also zwischen dem Bärenliebhaber (dessen Fleisch seine Geliebte, die auch eine Mutter ist, schließlich frißt) und den Beeren. Ein anderer Ojibwa-Mythos (M 374c; Schoolcraft in: Williams, S. 85) warnt den Helden vor einem verführerischen Nahrungsmittel: einer durchsichtigen und bebenden Substanz, die dem Bärenfett ähnelt, aber aus Froscheiern besteht. Die Menschenfresserin der östlichen Algonkin, die im vorigen Absatz erwähnt wurde, hat ebenfalls eine Affinität zu den Batrachiern:

*M 377. Passamaquoddy: die kinderraubende Menschenfresserin*

Der Demiurg Glooskap war noch ein Kind, als die Menschenfresserin Pook-jin-skweess sich in ihn verliebte. Sie konnte nach Belieben eine oder mehrere sein, Mann oder Frau, häßliche Alte oder bezaubernde Mädchenschar. Da ihre eigenen Kinder häßlich waren, raubte sie die der Indianer, die sie mit den ihren aufzog. Ihrem Ungeziefer entstammen die Stachelschweine und die Kröten. (Leland, S. 36 f.)

Da die nordamerikanische kinderraubende Fröschin eine Frau transformiert, die ein Tier zum Liebhaber nimmt, ergibt es sich, daß die wilden Früchte, auf die sie ebenfalls erpicht ist, dem verführerischen Honig gleichkommen, der in den Mythen Südamerikas die gleiche Stellung gegenüber einer kinderraubenden Fröschin innehat und, als natürlicher und alimentärer Verführer, im wörtlichen Sinn das Äquivalent des erotischen Tiers ist.

Es stellt sich jedoch ein Problem. Wie wir im vorigen Band gezeigt haben, sind die südamerikanischen Mythen, deren Heldin eine Fröschin ist, der integrierende Bestandteil eines Zyklus des Honigs aufgrund einer im Eingeborenenendenken vorhandenen, sowohl empirischen wie logischen Beziehung zwischen den Bienen, die in Baumstämmen nisten, wo sie Wachs- oder Harzzellen formen, und be-

stimmten Baumfröschen, insbesondere den *cunauaru*, die ebenfalls in hohlen Bäumen Harzzellen bauen, in die sie ihre Eier legen. Vergleichbar durch die Lebensweise sind die Bienen die Herrinnen eines Honigs, dem noch Wasser fehlt und den die Menschen verdünnen müssen, um ihn trinken zu können. Sogar mitten in der Trockenzeit bleiben die *cunauaru*-Frösche Herren des Wassers, das in den hohlen Bäumen stagniert und das sie zum Schutz ihrer Eier brauchen, aber es fehlt ihnen der Honig: daher die Leidenschaft, die ihnen dieses Nahrungsmittel in den Mythen einflößt. Daß die Biene und der Frosch in Korrelation und Gegensatz gebracht werden, untersteht also dem, was wir andernorts eine *empirische Deduktion* genannt haben (HA, S. 37 Fn. 4; L.-S. 14).

Wie kann ein Mythos, der im tropischen Amerika so unmittelbar mit dem Honig verknüpft ist, bis in die kleinsten Details in einer nördlichen Gegend Nordamerikas wieder auftauchen, diesmal mit den wilden Beeren verknüpft, deren semantische Stellung, wie wir sahen, der des Honigs ähnelt, die jedoch empirisch gesehen etwas ganz anderes sind? Schon die Rekurrenz desselben Mythos bei den Warrau des Orinoko-Deltas und den Ojibwa aus der Gegend der Großen Seen stellt uns vor ein Rätsel. Dieses Rätsel wird noch dadurch kompliziert, daß die südliche Lektion objektiv weit kohärenter erscheint als die nördliche. Wenn der Mythos von Süden nach Norden gewandert wäre, würde man verstehen, daß die wilden Beeren, da der Honig fehlte, einen annehmbaren Ersatz hätten liefern können. Aber Amerika hat sich in die andere Richtung bevölkert, und es erscheint außergewöhnlich, daß ein nördlicher Mythos auf die Chance gewartet hat, in der Ethnozoologie der Tropen einem fertigen Lexikon zu begegnen, das geeigneter war, seine Botschaft zu übermitteln, als die ursprüngliche Fabel, mit der er sich hatte bescheiden müssen.

Mehr noch: die Gegend der Großen Seen, aus der der Mythos stammt, ist das Land des Ahorns, dessen Saft die Indianer zu Sirup und granuliertem Zucker zu verwandeln wußten, die dem Honig mehr ähnelten als die Beeren. Im sechsten Teil dieses Buches werden wir den Platz untersuchen, den die Mythen der zentralen Algonkin dem Ahorn-Sirup einräumen. Für den Augenblick genügt es, auf einen Aspekt hinzuweisen: zwischen dem Saft des Baums, der nur ein erfrischendes Getränk ist, und dem Sirup oder dem Zucker, die eine komplizierte Zubereitung erfordern, scheint der Abstand weit

größer zu sein als zwischen dem frischen Honig und dem gegorenen Honig. Der frische Honig ist gleichsam ein verzehrfertiges und konzentriertes Gericht; in dieser doppelten Hinsicht kann er die Rolle eines Scharniers zwischen der Natur und der Kultur spielen. Weder der Ahornsaft, der noch auf seiten der Natur steht, noch der Sirup oder der Zucker, die schon auf seiten der Kultur stehen, wären also ein den Forderungen der Erzählung angemessener Signifikant. Die südamerikanische Fröschin kann sich von einem in einem hohlen Baum unmittelbar verfügbaren Honig einfangen lassen; doch der Ahornsaft wäre nicht verlockend genug, und die Zeiten sind vorbei, da der Sirup von alleine floß und seine Erzeugung nicht von den Künsten der Zivilisation abhing (M 501). Die Alternative zwischen dem Honig und den Beeren erscheint also gerechtfertigt.

Wenn die Indianer Nordamerikas den wilden Honig in ähnlichem Umfang wie ihre südamerikanischen Artverwandten gekannt und ausgebeutet hätten, könnte man die Hypothese formulieren, daß sich die Transformation *Honig*  $\Rightarrow$  *Beeren* an Ort und Stelle vollzogen habe. Nach den Hinweisen, die uns freundlicherweise M. S. E. McGregor, Direktor der Abteilung für Bienenzucht des *U. S. Department of Agriculture*, und M. B. L. Fontana, Ethnologe am *Arizona State Museum*, gegeben haben, scheint es, als seien die Meliponen einst über die mexikanische Grenze hinausgedrungen und auch im südlichen Teil der Vereinigten Staaten anzutreffen gewesen. Nach einem Zeugnis jüngerer Zeit lassen sich riesige Nester aus einer kartonartigen Masse beobachten, die im mexikanischen Staat Sonora in den Bäumen hängen. Diese Nester sind das Werk sehr kleiner stachelloser, aber beißender und äußerst aggressiver Bienen [*Trigona?*] und enthalten einen so dickflüssigen Honig, daß er nicht aus den Waben fließt: man muß ihn erhitzen, damit er schmilzt, bevor man ihn ernten kann (Terrell). Dennoch haben die Cahita an der Pazifikküste im Nordwesten Mexikos den Forschern nur den winzigen Teil eines Mythos hinterlassen, in dem der Honig eine Rolle spielt (Beals, S. 16, 220 f.), jedoch eine so geringe, daß man sie nicht zu interpretieren wagt. In der Küche und im Ritual verwendeten die Pueblo-Indianer und ihre Pima-Nachbarn den wilden Honig von Hornissen oder Holzbienen, die in den Ritzen der Häuser nisten (Cushing, S. 256, 304, 625, 641). Die Indianer Kaliforniens ernteten in kleinen Mengen den Honig bestimmter Hummeln (Sparkman, S. 35 f.; C. DuBois, S. 155; Goldschmidt, S. 401), und man findet

Spuren dieser selben Praxis bis hin zum Staate Washington (Jacobs 1, S. 19, 108; Adamson, S. 145-150, 189). Häufig weiß man nicht, ob es sich um wirklichen Honig oder, was wahrscheinlicher ist, um den Honigtau einiger Pflanzen wie *Agave parryi* handelt, dank welchem den Pomo zufolge der Weltbrand gelöscht und das irdische Wasser neu erschaffen wurde (Barrett 2, S. 472). Vor Ankunft der Weißen süßten die Cherokee ihre Nahrung zweifellos mit den Schoten des Bohnenstrauchs (*Gleditschia triacanthos*; Kilpatrick, S. 192 Fn. 39). Schließlich sind die europäischen Bienen zuweilen in den wilden Zustand zurückgekehrt; die Indianer aus dem Südwesten, die deren Honig suchen, zeigen sich ungläubig, wenn man ihnen sagt, daß *Apis mellifica* in ihrer Gegend erst vor ungefähr einem Jahrhundert aufgetaucht ist (McGregor).

Nichts steht der Ansicht entgegen, daß die Honig erzeugenden einheimischen Bienen früher in Nordamerika weiter verbreitet waren als heute, und es ist nicht einmal ausgeschlossen, daß die europäische Art an ihrem Verschwinden schuld ist. Chateaubriand (1, S. 121; 2, I, S. 239) wiederholt wohl nur, was er aus dem Munde der Siedler gehört hat, wenn er bemerkt, daß diesen »in den Wäldern von Kentucky und Tennessee häufig Bienen vorausgingen . . . Fremdlinge in Amerika, den Segeln Columbus' folgend, haben diese friedlichen Eroberer einer neuen Blumenwelt nichts weiter geraubt als die Schätze, deren Verwendung die Eingeborenen nicht kannten.« Doch kurz darauf widerlegt er das Epitheton »friedlich«, indem er hinzufügt, daß die Bienen Myriaden von Insekten bezwungen haben, von denen sie in den Baumstämmen angegriffen wurden; und wiewohl er sie nicht erwähnt, hätten sich darunter, außer den Schnaken und Stechmücken, auch Meliponen befinden können, die sich gern der Räuberei hingeben (HA, S. 83 Fn. 2). Heißt das, daß die Meliponen auch in den zentralen und nördlichen Gegenden vorkamen? Man zögert, dies zuzugeben, und zwar trotz einem Ursprungsmythos der Cheyenne, dem zufolge sich die erste Menschheit »von Honig und wilden Früchten ernährte und keinen Hunger kannte« (Dorsey 4, S. 34). Die Arapaho, nahe Verwandte der Cheyenne, scheinen sich des wilden Honigs zu erinnern, bestreiten jedoch, ihn jemals verzehrt zu haben (Hilger 2, S. 178). Und der Honig, der bei den Menomini dazu diente, die Bärenfallen zu bestreichen (Skinner 4, S. 188 f.), muß eine späte Erwerbung sein, da die Irokesen noch in den Jahren 1748-1750 versicherten, vor der Ankunft der Europäer

keine Bienen gekannt zu haben, die im übrigen »*mouches anglaises*« heißen (Waugh, S. 143).

Ganz allgemein muß man sich also damit abfinden, daß es in Nordamerika so gut wie keine Mythologie des Honigs gibt. Dies steht in so frappierendem Gegensatz zum Reichtum dieser Mythologie in Südamerika – der wir sogar einen ganzen Band widmen konnten –, daß dieser Unterschied von Bedeutung sein muß. Es bleiben noch die Möglichkeit, daß der Mythos von der kinderraubenden Fröschin seine erste Form im Süden der Vereinigten Staaten erhielt, wo möglicherweise Meliponen lebten, und sich dann nach Süden und Norden verbreitet hat. In Texas ist das Vorhandensein von *Nectarina lecheguana* bezeugt (Schwartz 2, S. 11). Man dürfte sogar annehmen, daß die Meliponen noch weiter nördlich vorkamen, wenn der Honig, den zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht identifizierte Indianer (wahrscheinlich Kansa oder Osage) in großen Mengen in hohlen Bäumen sammelten (Hunter, S. 269), nicht bereits von europäischen Bienen stammte, die wieder wild geworden waren. In dieser Hypothese wäre es bedeutsam, daß sich der Mythos von der sich anklammernden Frau, die selbst eine Fröschin und von der anderen Fröschin aus einem Grund untrennbar ist, den wir bald erklären werden, auf einer Achse verteilt, die etwa derjenigen der Besiedlung durch die Caddo entspricht. Schließlich ist wohl auch die Stellung der Warrau im Delta des Orinoko nicht gleichgültig, dem gegenüber die Kette der kleinen Antillen (vgl. Bullen) ebensoviele Etappen bis hin zu den großen Antillen und Florida bildet. Als man glaubte, daß die Besiedlung Amerikas vor kaum mehr als 5000 Jahren begann, meinte man, diese Zeit hätte für Migrationen von Alaska bis nach Feuerland ausgereicht. Jetzt, da man sie auf zehn- oder zwanzig Jahrtausende, wenn nicht mehr schätzt<sup>3</sup>, warum sollte man da nicht die Hypothese von Verlagerungen in beiden Richtungen ins Auge fassen? Die Mythen mit Frosch-Frauen sind sicherlich nicht der einzige Fall, bei dem man es vorziehen könnte, eine späte Verbreitungswelle von Süden nach Norden statt in die entgegengesetzte Richtung geltend zu machen. Wenn sich jedoch mehrere Hin- und Herbewegungen vollzogen hätten, müßte der Isthmus einige Spuren

<sup>3</sup> Ältere Schätzungen, die zuerst mit Begeisterung aufgenommen und schnell wieder verworfen wurden, erhalten neue Glaubwürdigkeit, seit man im Becken des Yukon und in Mexiko Lagerungen gefunden hat, die mindestens 20 000 Jahre alt, wahrscheinlich älter sind und Knochenwerkzeuge vermischt mit Resten ausgestorbener Tierformen enthalten (vgl. *Scientific American*, Bd. 216, Nr. 6, 1967, S. 57).



davon bewahren, und es ist bisher nicht gelungen, auch nur die einer einzigen Reise zu finden. Bleiben noch die Seewege, darunter derjenige, der durch die Antillen führt. Oft gestellt, hat diese Frage stets nur hoffnungslos negative Antworten erhalten (Sturtevant). Man kann jedoch die Akte nicht schließen, solange mehrere Probleme noch nicht gelöst sind; so das der Existenz und der Bestimmung der steinernen »Joche« oder »Ketten«, die aus den Antillen und der Golfküste stammen; sie werden mit gemeißelten Steinen in Verbindung gebracht, die eine Familienähnlichkeit untereinander aufweisen und hier »*palmas*«, dort »Steine mit drei Spitzen« genannt werden; sowie das Problem der auffallenden Ähnlichkeiten zwischen den Petroglyphen an der Nordwestküste und denen in Porto-Rico, welche Figuren mit großen Ohren darstellen.

Lassen wir die historischen Spekulationen auf sich beruhen und wenden wir uns wieder dem festeren Boden der strukturalen Analyse zu. Wir verfügen über zwei Paradigmata – das der sich anklammernden Frau und das der Frosch-Frau –, deren Verbreitungsgebiet Südamerika und Nordamerika umfaßt. In jeder Hemisphäre sind diese Paradigmata unabhängig voneinander verbunden; tatsächlich haben wir gesehen, daß hier wie dort die sich anklammernde Frau eine Fröschin ist. Schließlich verstehen wir auch den Grund für diese Vereinigung: die eine sagt im wörtlichen Sinn, was die andere im übertragenen Sinn ausdrückt. Die sich anklammernde Frau hängt körperlich und auf die widerwärtigste Art am Rücken ihres Trägers, der ihr Gatte ist oder den sie zu einem solchen machen möchte. Die Frosch-Frau, eine ungebührliche Adoptivmutter, oft auch eine alte Frau, die sich nicht entschließen kann, ihren Galan ziehen zu lassen, erinnert an einen Typus von Frau, den wir selbst »Klette« nennen, wobei wir diesen Terminus jedoch in einer übertragenen Bedeutung verstehen.

Die Richtigkeit dieser Interpretation geht im übrigen aus dem Ausdruck hervor, mit dem die sich anklammernde Frau in den Mythen bezeichnet wird. Man nennt sie *burr woman*, was kein *catchword*, keine von den Folkloristen willkürlich gewählte Abkürzung ist. Die Übersetzung stellt uns vor ein Problem, denn es fehlt uns ein landläufiges Wort, das die Teile gewisser Pflanzen, meist die Deckblätter, zuweilen aber auch das Laub bezeichnet, deren gekrümmte Dornen



sich an den Kleidern der Vorübergehenden festhaken. Wie dem auch sei, wir kennen einige Versionen des Mythos von der sich anklammernden Frau, die den Ursprung dieser Pflanzenformen erklären.

*M 378. Pawnee (Skidi): Ursprung der Hüllen mit Haken*

Ein Ehepaar, das eine gefräßige Bärin quälte, wurde von einem geheimnisvollen Kind gerettet, das einem Klumpen geronnenen Bisonbluts entsprungen war [vgl. M 367]. Es tötete die Bärin und beschloß dann, durch die Welt zu ziehen. Ein Abenteuer führte den Knaben in ein Dorf, das er sich zu Dank verpflichtete. Man bot ihm alle Mädchen zur Frau an, doch keine fand Gnade vor seinen Augen. Um ihn für seine Gleichgültigkeit zu strafen, klammerte sich eine Frau an seinen Rücken und weigerte sich, loszulassen. Zaubertiere kamen dem Helden zu Hilfe und rissen die Frau in Fetzen von ihm los, die sich in Hüllen mit Haken verwandelten. (G. A. Dorsey 1, S. 87)

Einer Variante derselben Sammlung zufolge (M 379, S. 302 f.) hat der Held eine Leidenschaft für Glücksspiele (und interessiert sich aus diesem Grunde nicht für die Mädchen). Er begegnet einer zauberhaften jungen Person, die ihn bittet, ihr über einen Fluß zu helfen. Er nimmt sie auf seinen Rücken, und sie weigert sich, wieder herunterzusteigen, denn sie behauptet, seine Frau zu sein: ihr Körper war mit dem des Knaben verschweißt. Bald darauf verwandelt sie sich in eine alte Frau. Vier Schwestern greifen ein, denn sie besitzen eine Salbe, die sie von der Sonne erhalten haben und mit deren Hilfe sie die Frau ablösen; mit magischen Haken reißen sie ihr dann nacheinander alle Glieder aus. Die Teile des Körpers werden zu Hüllen mit Haken.

Diese Mythen sind mit M 370 identisch, der die Hüllen durch eine Fröschin ersetzt. Wie die Assiniboine sagen (M 369), ist die bräutliche Umarmung der Fröschin sehr hartnäckig. Als Einführung in ihren Mythos von der sich anklammernden Frau erklären die Arapaho, daß die dornigen Deckblätter der amerikanischen Klette (*Xanthium* sp.) »den Wunsch, sich zu verheiraten, die Suche nach einer Frau oder einem Mann darstellen« (Dorsey 5, S. 66). Lange dornige Deckblätter, Schürzenjäger genannt, inspirieren die Muster, welche sich die jungen Männer während bestimmter Zeremonien auf Gesicht und Körper malen (Kroeber 3, III, S. 183 f.).

*M 380. Arapaho: der zu sehr geliebte Betrüger*

Von einer Schar junger Mädchen [Var.: von Mäuse-Frauen] gerettet, bat sie Nihançan, der Betrüger, ihn zu entlausen, und er schlief mit dem Kopf auf ihren Knien ein. Die Frauen bedeckten sein Haupt mit dornigen Deckblättern und entflohen. Der Betrüger warf sich im Schlaf hin und her; die Pflanzen fraßen sich tief in sein Fleisch ein, und seine Züge verzerrten sich. Als er erwachte, tat ihm der Kopf weh. Er befühlte ihn mit der Hand und stellte fest, daß seine Haare voller Haken waren; er schor sich.

Diejenigen, die er für Frauen gehalten hatte, die im Fluß schwammen, waren in Wahrheit Kletten; und die Moral der Geschichte ist, daß sie große Lust hatten, ihn zu heiraten. (Dorsey 5, S. 66; Dorsey-Kroeber, S. 108 ff.)<sup>4</sup>

Im selben Geist erzählen die Mandan (M 512, Bowers 1, S. 352, 365) die Geschichte einer spröden Jungfrau, deren Kleider eines Tages mit dornigen Hüllen bedeckt waren. Sie ging in ihre Hütte, um sich zu entkleiden. Ein Schatten huschte über ihren nackten Körper, schwängerte sie mit dem »Verrückten der Sonne«, Oxinhede . . .

Wir haben uns also nicht getäuscht, als wir hofften, daß nordamerikanische Mythen die Bedeutung eines südamerikanischen Mythos erhellen könnten, bei dem wir von Anfang an erkannt haben, daß er, wie alle anderen aus dem Zyklus der sich anklammernden Frau, das Problem der Heiratsverbindung stellte. In M 354 erscheint der Jäger Monmaneki zunächst unter dem Aspekt eines Heiratsdilettanten, eines gleichsam hyperbolischen Don Juan, dem es nicht genügt, von einer Braunen zu einer Blonden überzuwechseln, sondern der seine amouröse Neugier auch auf die verschiedensten Tierarten erstreckt: Batrachier, Vögel und wirbellose Tiere. In dieser Hinsicht erinnert er an den Helden einer Version der Arikara (M 370c), eines nordamerikanischen Stamms in der Nähe der Mandan, der jedoch zur Caddo-Sprachgruppe gehört wie die Pawnee und die Wichita. Alle beide sind erfolgreiche Jäger, und der Arikara-Held glänzt zudem noch bei einem Geschicklichkeitsspiel, seitdem er mit einer Bison-

4 Für die Oglala Dakota symbolisieren die Hüllen mit Haken den Neid oder die Eifersucht (Walker, S. 141 Fn. 1). Die Cherokee verabreichten sie den Initiationskandidaten in Form eines Tranks, denn »so wie die Haken sich an jeder beliebigen Stelle festsetzen . . ., werden sie in den Gedanken die erworbenen Kenntnisse festsetzen« (Mooney-Olbrechts, S. 101).

Frau geschlafen hat. Dieses Spiel besteht darin, einen kleinen Reif zu werfen, den man, während er rollt, über einen Stock zu streifen versucht, und der Mythos mißt ihm eine dreifache Symbolik bei: den Koitus, den Krieg und die Bisonjagd, die zwischen beiden liegt (Dorsey 6, S. 94-101). Dennoch unterscheiden sich die Tukuna- und die Arikara-Version in zwei wichtigen Punkten. Die eine bezieht sich auf den Ursprung des Fischfangs, die andere auf den der Bisonjagd. Vor allem ist der Arikara-Held keusch, abgesehen von seiner tierischen Liebschaft: noch nie hat er eine Frau erkannt, und die sich an seinen Rücken klammernde Alte rügt ihn ob dieser Abstinenz: »Mein Enkel, du kannst sofort nach Hause gehen, denn ich werde dich nie mehr verlassen. Die jungen Leute sollen sehen, daß du eine Alte trägst! Das wird dich lehren, so stolz zu sein und die Mädchen zu verachten!« Die sich anklammernde Frau des Tukuna-Helden hingegen drängt sich ihm deshalb auf, weil sie ihn dafür strafen will, daß er den Mädchen nachgelaufen ist: ein *zu wenig spröder Gatte* tritt an die Stelle des *zu spröden Junggesellen* der nordamerikanischen Versionen, die wir erwähnt haben.

Doch gleichzeitig erhellt sich eine Besonderheit dieser Versionen. Denn dem Unterschied im Anfang der Mythen, auf den wir soeben hingewiesen haben, entspricht ein anderer am Schluß: die meisten nordamerikanischen Versionen enden mit der Trennung von Menschen und Tieren und mit der Aufteilung der letzteren in unterschiedliche zoologische Arten (Cree: M 367, 368; Wichita: M 370). In dem südamerikanischen Mythos wird diese Trennung, die jüngeren Datums ist, nur zu Anfang erwähnt. Der Tukuna-Held behandelt also die tierischen Weibchen so, als ob sie noch Mitglieder der menschlichen Gesellschaft wären, der Cree- und der Wichita-Held behandeln die menschlichen Frauen (indem sie sie zurückstoßen), als ob sie potentielle Mitglieder tierischer Arten wären, eine Möglichkeit, die sich erst am Schluß verwirklicht. Denn die gegenwärtige Weltordnung verlangt, daß die Menschen untereinander heiraten, ohne sich innerhalb dieser Grenzen allzu anspruchsvoll zu geben (sonst würde die Heirat unmöglich werden), da die Tiere selbst nach Arten gegliedert sind, deren Mitglieder ebenfalls untereinander heiraten und nicht eine andere Art oder Menschen. Zwischen diesen beiden extremen Verhaltensweisen bildet die Arikara-Version ein Scharnier; aber sie faßt den Fall einer besonderen Tierart ins Auge, den des Bisons, und die ertragreiche Jagd auf ihn beruht auf dem

Begriff eines Einverständnisses, einem Mittelbegriff zwischen denen, welche die Vereinigung (die auch ein Duell ist) von Mann und Frau in der Ehe und das Duell (das auch eine Vereinigung ist) unter traditionell feindlichen Völkern veranschaulichen (vgl. L.-S. 16).

Für das Vorstehende läßt sich auch der Beweis antreten. Wenn nämlich der Tukuna-Mythos von der sich anklammernden Frau die nordamerikanischen Mythen über dieses Thema umkehrt, dann müssen die umgekehrten Formen dieses letzteren Mythos in Nordamerika selbst zu dem Tukuna-Mythos zurückführen. Wir haben auf solche Umkehrungen bereits hingewiesen, insbesondere in den Mythen der Wabanaki-Gruppe, in denen sich die in menschliche Kinder verliebte Frosch-Frau zuweilen in ein menschliches Wesen verwandelt, die Geliebte eines verführerischen Tiers. Die Penobscot, welche die beiden Personen zwar voneinander unterscheiden, aber die eine verstärken und die andere abschwächen, erzählen (M 381) die Liebesabenteuer der Krug- oder Schorf-Frau Pukdji'nskwessu (vgl. M 377), die einen Bären und ein anderes Mal einen Baumast zum Gatten nahm, den sie sich um die Taille band. Doch als sie in ihre Hütte treten wollte, konnte sie sich nicht von ihm lösen: »Ich bin dein Mann«, sagte der Ast, »du hast mich festgebunden, nun muß ich bleiben, wo ich bin. Niemals wirst du mich loswerden.« Seither trägt sie, wohin sie auch geht, den Ast mit sich (Speck 3, S. 83). Man sieht also, daß dieser Mythos, vorbehaltlich der Umkehrung der Geschlechter, das Gerüst des Tukuna-Mythos restituiert.

Es kommt auch vor, daß die nordamerikanischen Mythen sich in der anderen Richtung oder auf anderen Achsen umkehren. Als Beispiel für den ersten Fall zitieren wir eine Version der Küsten-Salish (M 382; Adamson, S. 171, 377 f.), in welcher der Demiurg Mond, der eine Kopfbedeckung trägt, die er nicht abnehmen kann, bereit ist, das erste Mädchen zu heiraten, dem es gelingt, ihn zu befreien. Einzig der häßlichen Kröten-Frau glückt es. Seither kann es vorkommen, daß häßliche Frauen schöne Ehemänner haben. Diese Transformation ist von besonderem Interesse. Sie zerfällt nämlich in zwei Operationen:

a) *sich anklammernde Frau* <sup>(-1)</sup>  $\Rightarrow$  *Kröten-Frau*

(anders gesagt, die Umkehrung des Paradigmas, das zum Begriff der Kontiguität greift: *sich anklammernde Frau*  $\Rightarrow$  *Frau, die von einem*

sich anklammernden Hut befreit, restituiert das auf der Ähnlichkeit gründende Paradigma: »Kletten«-Frau). Doch diese Rückkehr vom wörtlichen Sinn zum übertragenen Sinn bleibt nicht ohne Folge:

b) *soziologisch äquivalente Gattinnen*  $\Rightarrow$  *physisch nicht äquivalente Gattinnen*,

d. h. die Restitution eines anatomischen Paradigmas, das die Ehegatten individuell innerhalb jener menschlichen Gesellschaft differenziert, die insgesamt vom Tierreich zu unterscheiden in den »geraden« Versionen des Mythos dem anatomischen Paradigma zukam (gleichzeitig wie es dieses in Gattungen und Arten unterschied). In die Natur exteriorisiert, interiorisiert sich das anatomische Paradigma also in die Gesellschaft, deren biologische Grundlage es enthüllt. Der Übergang vom wörtlichen Sinn zum übertragenen Sinn, den die erste Operation leistet, erzeugt seinerseits die umgekehrte Operation: diejenige, die hinter der Illusion der *moralischen* Ordnung die zugrunde liegende Wahrheit einer *physischen* Unordnung aufscheinen läßt.

Denn was verkünden die Mythen? Daß es sträflich und gefährlich ist, die körperlichen Unterschiede unter den Frauen mit den spezifischen Unterschieden zu verwechseln, welche die Tiere von den Menschen oder die Tiere untereinander trennen. Eine solche antizipierte Form von Rassismus würde das gesellschaftliche Leben bedrohen, das im Gegenteil verlangt, daß alle Frauen *als Menschen*, ob schön oder häßlich, einen Gefährten verdienen. Global den tierischen Gattinnen entgegengesetzt, sind die menschlichen Frauen einander ebenbürtig; aber wenn das mythische Gerüst sich umkehrt, muß es folgendes Geheimnis enthüllen: nämlich zu wissen, obwohl die Gesellschaft es nicht wahrhaben will, daß nicht alle menschlichen Frauen einander ebenbürtig sind, denn nichts kann verhindern, daß sie sich in ihrem tierischen Wesen voneinander unterscheiden, das sie für Ehemänner ungleich begehrenswert macht.

Schließlich müßten noch detaillierter, als wir es hier tun können, weitere Permutationen untersucht werden, die zu ähnlichen Resultaten führen. Ein Arapaho-Mythos (M 383) erzählt, daß der Betrüger Nihançan unbedingt eine Schar junger Krieger begleiten und das weibliche Hinterteil tragen wollte, das dazu diente, ihre Einsamkeit zu verkürzen (umgekehrte sich anklammernde Frau). Aber er läßt den kostbaren Gegenstand fallen: er zerbricht in zwei gleiche Hälften und wird unbrauchbar. Glücklicherweise entdeckt Nihançan

ein nur von Frauen bewohntes Dorf, das virtuelle Kompliment der Gruppe der unverheirateten Krieger. Diese beschließen nun, einen Wettlauf zu organisieren: die schnellsten sollen die hübschesten Frauen bekommen. Unter dem Vorwand der Chancengleichheit überreden sie Nihançan, sich mit Steinen zu beladen, um sich schwerer zu machen. Er kommt als letzter an und muß sich mit einer Alten zufrieden geben (Dorsey-Kroeber, S. 105 ff.). Bei den Shoshone (M 384) erscheint die sich anklammernde Frau zunächst als das weibliche Gegenstück der findigen Junggesellen von M 383: sie onaniert mit einem künstlichen Phallus. Ihr Neffe Coyote überrascht sie und bietet ihr seine Dienste an, doch sie umarmt ihn so fest, daß er sich nicht mehr befreien kann, es sei denn, er überläßt ihr seine Rückenmuskeln. Nach weiteren Abenteuern, die durch Subtraktion oder Addition ebenfalls die anatomische Unversehrtheit von Coyote bedrohen, verliert dieser schließlich seinen Penis in der Vagina seiner Schwägerin: dies ist der Ursprung für den schlechten Geruch des weiblichen Geschlechts (Lowie 4, S. 92-102). Von den zahlreichen Versionen erwähnen wir noch den Mythos (M 385) der jungen Krieger, die von einer Expedition heimkehren und, um ihre Kräfte zu schonen, auf den Rücken einer Riesenschildkröte klettern, die in ihre Richtung geht. Aber sie bleiben auf diesem Reittier kleben, das in einen See taucht, in dem sie alle ertrinken (von den Sioux bis zu den Indianern im Südosten, über die Crow, Cheyenne, Paiute und Pawnee). Der Mythos kehrt den der sich anklammernden Frau auf zwei Achsen um: *sich anklammernde Frau/angeklammerte Männer*, und: *Fröschin/Schildkröte*. Zumindest die zweite Achse richtet eine guayanische Version (M 386) wieder auf, denn das Tier, das die jungen Männer mitnimmt, ist ein Frosch (Brett 2, S. 167-171; vgl. M 149a, RK, S. 341; K.-G. 1, S. 51 ff.; Goeje 1, S. 116).

Im guayanischen Bestiarium dient die Schildkröte dem Mond als Reittier, ein hermaphroditisches Wesen (Goeje 1, S. 28) wie die Kinderräuberin der Passamaquoddy (M 377), aus deren Ungeziefer die Kröten entstehen und die, wie wir gesehen haben, in Nordamerika der guayanischen Fröschin entspricht. Symmetrisch dazu machen die Indianer aus dem Nordwesten Nordamerikas den Mond zum Reittier des Frosches, indem sie dieses astronomische Paradigma mit dem soziologischen Paradigma verknüpfen, dessen Bedeutung auf den vorstehenden Seiten hervorgehoben wurde: den Lilloet zufolge (M 399; s. unten, S. 104) klammerten sich die Frosch-Schwestern an



das Gesicht von Mond, nachdem Biber eine Sintflut heraufbeschworen hatte, um sich an den Fröschinnen zu rächen, die ihn nicht heiraten wollten (Teit 2, S. 298; vgl. Reichard 3, S. 62, 68).<sup>5</sup>

Bisher haben wir das astronomische Paradigma im Hintergrund gelassen; das soll nicht heißen, daß wir seine Bedeutung verkennen, denn der »lunare« Aspekt der Mythen, die eine sich anklammernde Frau oder eine Frosch-Frau auftreten lassen, ist dem Leser sicher schon aufgefallen. In der Tat ist das Problem so umfassend, daß es eine besondere Behandlung erheischt: dies wird der Gegenstand unseres zweiten Teils sein. Diesen ersten Teil wollen wir mit allgemeineren Betrachtungen beschließen, welche die bereits auf den vorstehenden Seiten formulierte Hypothese bestätigen, daß nämlich die mythische Gesamtheit, die wir soeben betrachteten, zur selben Gruppe gehört wie die auf das tropische Amerika beschränkte, die den Gegenstand der *Mythologica II* bildete und sich auf den Ursprung des Honigs bezog.

Wir hatten dort hervorgehoben, daß die südamerikanischen Mythen vom Ursprung des Honigs gern dessen Verlust evozierten, und wir erklärten diese Besonderheit durch einen regressiven Schritt, der solchen Mythen eigen ist, welche die Honigsuche, so wie sie heute praktiziert wird, als das Überbleibsel einer leichteren und einträglicheren Tätigkeit betrachten, deren Vorteile der Menschheit unter Umständen verloren gingen, welche die Mythen zu berichten streben. In der Tat nimmt der Honig in der Hierarchie der Nahrungsmittel der Eingeborenen den ersten Platz ein; und dennoch verleihen ihm

5 Die Forscher möchten wir noch darauf hinweisen, daß dieses komplexe System mit der Töpferei verbunden zu sein scheint. Die Heldin eines Penobscot-Mythos ist eine »Krug-Frau«; die sich anklammernde Frau einer Ponca-Version (M 370; J. O. Dorsey 1, S. 217) eine Töpferin. Den Jivaro aus Peru zufolge war die Nachtschwalbe (*Caprimulgus*) einst die Gattin der Brüder Sonne und Mond; doch dieser Versuch zur Polyandrie scheiterte: dies ist der Ursprung der ehelichen Eifersucht und der Töpfererde (M 387; Farabee 2, S. 124 f.; Karsten 2, S. 335 f.; Lehmann-Nitsche 8). Bekanntlich stellen die mexikanischen Arzneibücher den Mond in Gestalt eines Krugs dar. Der Popol Vuh berichtet, daß die Leute von Xibalba nach ihrer Niederlage nur noch Töpfer und Bienenzüchter waren (J. E. Thompson 1, S. 44).

Bei den Hidatsa, deren Mythen wir später einführen werden, ist eine eifersüchtige Frau, die allen anderen untersagt, ihren Mann zu berühren oder auch nur seine Kleider zu streifen, ein Wassergeist, Herr der Töpferei und speziell zweier ritueller Gefäße, eines männlichen und eines weiblichen, die mit Fell bespannt sind und zur Zeit der sommerlichen Trockenheit als Trommeln zum Herbeilocken des Regens dienen, – eine Funktion, die auch der Fröschin zukommt (M 387c; Bowers 2, S. 390).

seine Vervollkommnung, zu der der menschliche Fleiß nichts oder fast nichts beiträgt, sowie das Fehlen von Normen, das seine Ernte oder seinen unmittelbaren Verzehr regelt (was in so ausgeprägtem Gegensatz zur Jagd und zur Landwirtschaft steht, die besonders bei den Gé äußerst strengen Regeln unterliegen), einen paradoxen Charakter: er ist ein vor allen hochgeschätztes Nahrungsmittel, wiewohl der Mensch den Honig, wenn man so sagen darf, im Naturzustand findet und folglich selbst, um ihn zu erlangen, zeitweise hinter den Gesellschaftszustand zurückfallen muß.

Wir bemerkten auch, daß in den Mythen, deren Thema der Honig ist, diese Regression von der Kultur zur Natur häufig auf Verfahren metalinguistischer Art gründet: Verwechslung zwischen Signifikant und Signifikat, zwischen dem Wort und der Sache, zwischen übertragenem Sinn und wörtlichem Sinn, zwischen Ähnlichkeit und Kontiguität. In dieser Hinsicht ist es bezeichnend, daß die Regionen Nordamerikas, auf die wir zurückgriffen, um unsere Paradigmata zu vervollständigen, ähnliche Verfahren kennen:

*M 388. Menomini: der Gesang der Frösche*

Es war einmal ein Indianer, der bei Tauwetter gerne den Kröten und Fröschen zuhörte, wenn diese Tiere nach ihrem winterlichen Schweigen wieder zu singen beginnen und den Frühlingsanfang verkünden. Aber die Batrachier sind entrüstet: der Mann hält sie für fröhlich, das stimmt nicht. Ganz im Gegenteil, sie sind traurig, und wenn sie krächzen, freuen sie sich keineswegs, sondern beweinen die Toten des Winters . . . Der Indianer, der nichts begriffen hat, verdient eine Lektion: jetzt ist es an ihm, zu weinen!

Und im folgenden Frühjahr verlor der Indianer seine Frau und seine Kinder. Woraufhin er starb. Seither hört man nicht den Fröschen zu, wenn sie im Frühling singen. (Skinner-Satterlee, S. 470)

Wie die Protagonisten mehrerer südamerikanischer Mythen, deren Hauptfigur manchmal ebenfalls ein Frosch ist (oder eine Biene, die dann aber für eine umgekehrte Fröschin steht; vgl. M 233-239, HA, S. 163-193), macht auch der Held von M 388 den Fehler, eine Sache für eine andere zu nehmen; er interpretiert durch Kontiguität (Nahen des Frühlings), was er durch die Ähnlichkeit hätte verstehen müssen (der Gesang der Frösche ist traurig); er schreibt der Natur, zu (jahreszeitliche Periodizität), was zur Kultur gehört (Toten-

klagen). Kurz, er stirbt, wie der Held von M 236, weil er den Unterschied zwischen wörtlichem Sinn und übertragenem Sinn nicht begriffen hat.

Dieser Verlust der grundlegenden Kategorien des Denkens und des menschlichen Lebens, so typisch für die »Frosch«-Mythen, die wir im vorigen Band beschrieben haben, deformiert nun aber nach und nach eine Reihe von Gegensätzen: zwischen Natur und Kultur; zwischen häuslichem Herd, Ort der guten Küche, und Erbrechen, Folge der schlechten Küche; zwischen Nahrung und Exkrement; zwischen Jagd und Kannibalismus. Eine ähnliche Regression bemerken wir schon am Anfang von M 354, der bisher unser Thema war. Auch hier nämlich unterläuft einer Fröschin, der der Held zufällig begegnet und die seine Abenteuer auslöst, eine dreifache Verwechslung: zunächst zwischen Ausscheidung und Kopulation; sodann zwischen dem Nahrungsmittel (das für sie ein solches ist) und dem, was in den Augen der Menschen zu den Exkrementen gezählt werden muß; schließlich zwischen Gewürz und Nahrung. Mit Hilfe eines anderen Amazonas-Mythos lassen sich diese Äquivalenzen vereinfachen:

*M 389. Mundurucu: Ursprung der Kröten*

Ein Mann, dessen Umarmung sich alle Frauen entziehen, weil sein Sperma ihre Vagina verbrennt, tröstet sich damit, daß er über einer Kürbisflasche masturbiert. Jedesmal, wenn er das Produkt seiner Ejakulationen hineingespritzt hat, verschließt und versteckt er sie sorgsam. Doch seine Schwester findet und öffnet sie: es entweichen ihr Kröten aller Art, die das Sperma erzeugt hat. Auch die Schwester verwandelt sich in eine Kröte der Art *bumtay'a*. Und als der Mann die leere Kürbisflasche entdeckt, wird er zu einer *mëu*-Kröte. (Kruse 2, S. 634)

Den von den Mythen erwähnten zoologischen Gattungen wollen wir nicht allzu große Bedeutung beimessen, denn wie Ihering zu Recht bemerkt (Art. »sapo«), bezeichnet die brasilianische Volkssprache mit dem Namen Kröte fast alle Batrachier.

Der Umkehrung: *entfernte Frau* (Fröschin)/*nahe Frau* (Schwester), entspricht also auf der Ebene der physiologischen Funktionen eine andere: *Ernährung/Kopulation*. In M 354 nimmt die Gattin eines Indianers (die durch physische Kontiguität eine solche geworden ist) Pimentkörner zu sich, eine brennende Nahrung, und verwandelt sich wieder in einen Frosch. In M 389 ist eine Frau (die moralisch

insofern einer Gattin ähnelt, als sie sich in das Sexualleben ihres Bruders einmischt) die Schwester eines Indianers, der ein Sekret verspritzt, das wie der Piment brennt, und sie wird eine Fröschin. Man kann also setzen:

- a)  $M_{354} \left[ \text{Ernährung} \cup \text{Piment} \right] \Rightarrow \left[ \text{exogame Gattin} // \text{Fröschin} \right] \Rightarrow \text{Fröschin}$   
 b)  $M_{389} \left[ \text{Kopulation} \cup \text{Piment} \right] \Rightarrow \left[ \text{endogame Gattin} // \text{Kröte} \right] \Rightarrow \text{Kröte}$

Das heißt, wie wir bereits gesagt haben, daß in bezug auf das Batrachier-Mythem der Gegensatz *Kopulation/Ernährung* nicht relevant ist.

In einem Mythos des oberen Jurua, einem rechten Nebenfluß des Solimões, verwandelt sich ein weiblicher Batrachier in einen männlichen:

*M 390. Cashinawa: die gierige Kröte*

Zwei Frauen, die allein in der Hütte zurückgeblieben waren, während die anderen auf den Feldern arbeiteten, beschimpften eine Kröte, die im hohlen Stamm eines Baumes sang. Das Tier kam in Gestalt eines dickbäuchigen kleinen Greises heraus: »Ich weinte«, sagte er, »aber ihr habt mir vorgeworfen, daß ich zuviel singe!« (vgl. M 388). Um seinen Zorn zu besänftigen, gaben ihm die Frauen zu essen; er verschlang alles, auch das Geschirr. Als die Männer zurückkehrten, zündeten sie ein großes Feuer an, verbrannten den Baum, welcher der Kröte Unterschlupf gewährte. Sterbend erbrach diese das Geschirr, das auf die Erde fiel und zerbrach. (Abreu, S. 227-230)

Als kombinatorische Variante der Fröschin von M 354, die Unrat frißt, lebt also auch diese geschirrfressende Kröte unter dem Zeichen der Verwirrung der Gegensätze. Sie verwechselt die Nahrung mit ihren Behältern, wie ihr weibliches Homolog das Gewürz mit der unverzehrbaren Nahrung, den Koitus mit der Exkretion verwechselte.

Schauen wir kurz zurück. Wir haben gezeigt, daß Mythen oder Mythenteile, die sich entweder auf eine sich anklammernde Frau oder auf eine Frosch-Frau beziehen, zwei parallele Reihen bilden, von denen die eine im wörtlichen Sinn ausdrückt (Frau, die physisch am Rücken ihres Mannes klebt), was die andere im übertragenen

Sinn ausdrückt («Kletten«-Frau). Bei den Mundurucu, einem Stamm in der Nähe der Tukuna, deren Mythologie, wie wir soeben sahen (M 389), eine Verwandtschaft mit der der Tukuna aufweist, gibt es nun einen Mythos, in dem der Held gegenüber einer Frosch-Frau natürliche Gaben zeigt, die den moralischen Anlagen vergleichbar sind, welche den Helden von M 354 dazu bewegen, sich eine Frau unter den Batrachiern zu suchen. Wir haben ihn als einen Schürzenjäger bezeichnet und diesem Epitheton eine metaphorische Bedeutung gegeben. Der andere sieht sich mit einem langen Penis belastet, einem Symbol, für das wir aus Prüderie einen bildhaften Ausdruck verwenden, der ihm auf sexueller Ebene nichtsdestoweniger entspricht, einen Ausdruck, den wir gern auf die sozialen Beziehungen anwenden, wenn wir sagen, ein Mann habe einen »langen Arm«:

*M 248. Mundurucu: die Heilung durch die Fischottern*  
(vgl. HA, S. 220 ff.)

Eines Tages hörte ein Jäger im Walde eine weibliche Kröte, mit Namen Wawa, die singend krächzte: »wa, wa, wa, wa«. Er näherte sich dem Tier, das in einem hohlen Baumstamm kauerte, und sagte zu ihm: »Warum murrst du so? Werde die meine, und du wirst vor Schmerzen murren, wenn dich mein Penis durchdringt.« Doch die Fröschin hörte nicht auf zu singen, und der Mann ging fort.

Sobald er den Rücken gekehrt hatte, verwandelte sich Wawa in eine entzückende, blaugekleidete junge Frau. Sie tauchte mitten auf dem Pfad vor dem Mann auf und bat ihn, seine Worte zu wiederholen. Obwohl er alles abstritt, gab sie seine Worte genau wieder, und da sie willig und hübsch war, war der Indianer damit einverstanden, sie zur Frau zu nehmen. Sie setzten also die Reise zusammen fort, und der Mann bekam bald Lust, mit ihr zu schlafen. »Seis drum«, sagte Wawa, »aber sage mir, wenn du soweit bist, dich meiner zu erfreuen.« In dem Augenblick, da er sprach, nahm Wawa wieder die Gestalt eines Frosches an, entfernte sich hüpfend und zog dabei am Penis ihres Partners, den sie in ihrer Vagina festgeklemmt hielt. Der Mann, der nichts tun konnte, betrachtete seinen Penis, der sich über alle Maßen in die Länge zog. Als er etwa fünfzehn bis zwanzig Meter lang geworden war, ließ die Fröschin ihn los und verschwand.

Gern wäre der Unglückliche nach Hause gegangen, aber sein Glied war so schwer, daß er es nicht tragen konnte, auch wenn er es sich um die Schultern oder die Taille schlang. Fischottern, die vorbeikamen, fanden ihn in höchster Verzweiflung. Sie erkundigten sich nach seinem Mißgeschick und

boten sich an, ihm durch Auflegen eines *caratinga*-Fischs zu helfen, den sie kurz ans Feuer hielten, damit er sich erwärme. Alsbald begann der Penis zu schrumpfen. »Genügt es so?« fragten die Fischottern. »Nein, noch ein wenig«, sagte der Mann. Ein erneutes Auflegen verkürzte sein Glied auf die Länge des kleinen Fingers. Der Mundurucu-Ausdruck, der diese Fischart bezeichnet, erinnert an dieses Abenteuer. Und wenn der *caratinga* nur zum Teil schwarz ist, so deshalb, weil er nur halb geröstet wurde. (Murphy 1, S. 127)

Der genannte Autor verbindet den *caratinga* mit *Diapterus* aus der Familie der Wasserschneider (ibid., S. 142), die nach Ihering (Art. »*caratinga*«) in der Analzone einen stark entwickelten Stachel besitzt und daher an einen Fisch mit langem Penis denken lassen könnte. Da Ihering versichert, daß diese Art im Meer und nicht in Flüssen lebt, wollen wir diesen Aspekt des Mythos nicht weiter verfolgen und uns darauf beschränken, zwei Analogien hervorzuheben. Zunächst die zu dem Cashinawa-Mythos M 390 und dem Menomini-Mythos M 388, da in allen drei Fällen der Held (oder die Heldin) den Gesang des Frosches nicht versteht und ihn falsch deutet: er meint, es handle sich um ein fröhliches Lied statt um eine Totenklage, um die Ankündigung des Frühlings oder um eine Aufforderung zur Liebe. Sodann vor allem die Analogie zum Jäger Monmaneki des Tukuna-Mythos M 354, den seine Liebesleidenschaft in die Arme einer Frosch-Frau stürzt, und zwar infolge einer Verbindung, die sich durch den Urinstrahl herstellt, der symbolisch seinen Penis bis zum »Loch« des Tieres verlängert, was es diesem erlaubt, ihn zu fangen.

Aber es besteht ein Unterschied. Monmaneki ist ein aktiver Schürzenjäger, dem sein metaphorischer langer Penis alle möglichen Liebesabenteuer ermöglicht, während der Held des Mundurucu-Mythos M 248 sich mit einem realen langen Penis belastet sieht, der ihn in seinen Bewegungen lähmt und ein so großes Hindernis für ihn ist, daß er ins entgegengesetzte Extrem fällt und forthin nur noch ein lächerlich kleines Glied besitzt. Für die Durchführung dieser Verwandlung wählt der Mythos die Fischottern, d. h. die Herren des Fischfangs (vgl. HA, S. 220-223), sowie einen Fisch, während in M 354 Monmaneki selbst der Herr des Fischfangs und der Schöpfer der Fische ist.

All diese Korrelationen sind um so bemerkenswerter, als Monmaneki die Fische aus Spänen erzeugt, ein Thema, das zwar auch an-



derswo bezeugt ist, aber dessen Hauptverbreitungsgebiet, wie das des Themas vom Mann mit dem langen Penis, auch die nördlichsten Stämme Nordamerikas umfaßt: Eskimo, Indianer der Nordwestküste und des Columbia-Beckens. Die Rentier-Eskimo schreiben dem Mann einen langen Penis zu, der die Fische aus Spänen erschafft. Die Polar-Eskimo, die ihm den Namen Qajungajugssuaq geben, sowie die Westgrönländer versehen ihn mit riesigen Hoden, die bis zur Erde reichen und ihn beschämen und verwirren (Kleivan, S. 17, 21; Holtved 1, S. 57). Während die langen Hoden für ihren Besitzer ein moralisches Hindernis bedeuten, hat der lange Penis in der Mythologie der Polar-Eskimo eine physische Autonomie, die seine Aktivität begünstigt (Holtved 1, S. 64), was auch in mehreren südamerikanischen Versionen der Fall ist (M 49, 50, 77, 79, 80). In den meisten Versionen aus dem Nordwesten Nordamerikas und der Ebenen, die wir hier nicht erörtern wollen, hat der lange Penis eine Zwischenrolle: er besitzt keine physische Autonomie, da er mit dem Körper seines Besitzers verbunden bleibt, aber er erlaubt diesem, alle möglichen Launen zu befriedigen. Aber ob der lange Penis nun real oder metaphorisch ist, man errät, daß er je nachdem antithetische Funktionen erfüllt: aktives Mittel, um Abenteuer zu erleben, oder passive Last, die ihren Träger lähmt und demütigt. In dieser zweiten Funktion verwandelt sich der lange Penis bei den Eskimo in lange Hoden (bleibt jedoch im Bereich des Unten), während sich im Westen, bei den Irokesen, die auch das Thema des langen Penis kennen, die Hoden in lange Augenlider verwandeln, womit sie in den Bereich des Oben überwechseln (Curtin-Hewitt, S. 213).

Daß es einen Fischer mit langen Hoden in einem Warrau-Mythos (M 317; vgl. unten, S. 124) und einen Mann mit hängender Nase bei den Guarayu (Cardus, S. 76) gibt, beweist, daß in Südamerika ähnliche Transformationsregeln gelten. Das Mißgeschick des Mundurucu-Helden von M 248 erinnert an dasjenige eines Tacana-Indianers (M 256; HA, S. 223), der mit dem Mond schlafen wollte und dessen Penis sich so sehr in die Länge zog, daß er einen Korb flechten mußte, um ihn tragen zu können. Die Tumupasa, Nachbarn der Tacana, erzählen (M 256b), daß Sonne die von ihrer jungen Schwester, dem Planeten Venus, begleitete Dame Mond dabei überraschte, als sie seinen Garten plünderten. Sonne verlangte von Mond, er solle seine Geliebte werden, und sein Penis wurde so lang,

daß er ihn in einem Korb tragen mußte. Eines Tages begann Venus abermals, Sonne zu bestehlen. Dieser richtete seinen Penis auf sie, doch das junge Mädchen hielt ihn für eine Schlange, die sie mit ihrem Messer entzweischnitt. Sonne starb und stieg zum Himmelsgewölbe (Nordenskiöld 3, S. 296 f.). Es ist nicht ausgeschlossen, daß bei diesen Indianern aus Bolivien die Transformation *langer Penis*  $\Rightarrow$  *lange Hoden* in abgeschwächter Form hinter der Figur des Tapirs wieder auftaucht, der nicht nur einen großen Penis (vgl. HA, S. 453), sondern auch drei Hoden hat. Und die Tumupasa sagen (M 256c; Hissink-Hahn, S. 163), daß diese anatomischen Besonderheiten aus der Tatsache zu erklären sind, daß der Tapir in dem Augenblick mit seiner Frau geschlafen hat, als diese wie üblich gerade den abnehmenden Mond verschlungen hatte, ohne zu warten, bis sie ihn wieder befreie, damit er auf der anderen Seite des Horizonts von neuem zunimmt.

Auch südliche Riten zeugen von der Verbindung zwischen dem Mann mit dem langen Penis und dem Mond: »Wenn er voll ist . . ., ziehen sich die jungen Mocovi-Knaben an der Nase und bitten den Mond, sie zu verlängern« (Guevara in: Métraux 5, S. 20). Die alten Araucan verehrten sowohl die Sonne, den Mond wie die Batrachier; zweifellos deshalb, weil der Sohn von Sonne, der auch »zwölf Sonnen«, *mareupu-antü*, heißt, selbst ein Frosch oder eine Kröte war. Der Mond, *cüyen*, personifizierte in seinen verschiedenen Phasen ein junges Mädchen, eine schwangere Frau und eine abgemagerte Alte.<sup>6</sup> Wenn der Mond voll war, so erzählt ein Chronist, »befestigten die Tänzer an ihren Schamteilen einen fingerdicken Wollfaden, an dem die Frauen und jungen Mädchen zogen«. Diesem Ritus folgten Promiskuitätsszenen (Latham 2, S. 378-386). Während der lange Penis in einigen Mythen die Folge des Koitus ist, ist er in anderen dessen Voraussetzung (Hissink-Hahn, S. 82 f.): Mond ist so weit von der Erde entfernt, daß ihr männlicher Liebhaber sich nicht mit ihr vereinen könnte, wenn sie ihn nicht vorsorglich mit einem genügend langen Glied ausgestattet hätte. Der Mond ist also physisch entfernt, während der Frosch von M 354 und M 248 mittels einer Metapher eine sozial zu weit entfernte Frau symbolisiert. Erneut also werden wir auf das astronomische Paradigma verwiesen. Doch bevor wir näher darauf eingehen, wollen

6 Über die Tupi bemerkt Couto de Magalhães: »Die Indianer scheinen jede Mondphase für ein besonderes Wesen zu halten.«

wir unser bisheriges Vorgehen noch einmal zusammenfassen. Ein Vergleich, der sich auf beide Amerika erstreckte, hat es erlaubt, Mythen zu konsolidieren, die zu zwei verschiedenen Gruppen zu gehören schienen: jene, deren Heldin eine sich anklammernde Frau ist, und jene, in denen diese Rolle einer Frosch-Frau zufällt. In der Tat übermitteln die beiden Mythen-Gruppen ein und dieselbe Botschaft, die jedesmal eine sich anklammernde Frau betrifft, wiewohl diese im wörtlichen oder im übertragenen Sinn eine solche sein kann.

Doch gleichzeitig kamen wir zu einem anderen Ergebnis, denn wir konsolidierten auch drei Motive: das des Liebhabers der Fröschin, des Mannes mit dem langen Penis und des Schöpfers der Fische. Tatsächlich verbinden die Mundurucu das erste und das zweite, die Tukuna das erste und das dritte (wobei sie gleichzeitig auch dem zweiten einen Platz einräumen, ihm jedoch eine metaphorische Bedeutung geben); und die Eskimo verbinden das zweite mit dem dritten Motiv. Eine letzte Überlegung erlaubt es, aus diesem System von Äquivalenzen den Schluß zu ziehen, daß, wenn innerhalb derselben Mythen in Korrelation und Gegensatz gebracht, der Mann mit dem langen Penis und die sich anklammernde Frau symmetrische Werte haben: er kann eine entfernte Geliebte erreichen, sie kann nur dann eine Gattin sein, wenn sie am Körper ihres Mannes haftet. So wie die Kletten-Frau läßt auch ihr männliches Gegenstück eine wörtliche und eine übertragene Bedeutung zu. Folglich gestatten es die beiden aufeinanderfolgenden Operationen, die wir durchführten, um Mythen oder Mythenteile zu konsolidieren, jene Gruppen, die wir zunächst einzeln konsolidiert haben, zu vereinen. Schließlich erweist es sich, daß sich Mythen, die aufgrund ihres Inhalts oder ihrer verschiedenen geographischen Herkunft heterogen zu sein scheinen, alle auf eine einzige Botschaft zurückführen lassen, die sie nur auf zwei Achsen, einer stilistischen und einer lexikologischen, transformieren. Die einen drücken sich wörtlich aus, die anderen metaphorisch. Und das Vokabular, das sie verwenden, verweist auf drei getrennte Bereiche: das Reale, das Symbolische und das Imaginäre. Denn es ist eine erwiesene Tatsache, daß es Kletten-Frauen und Weiberhelden gibt, während die Deckblätter mit Haken und die schlangenförmigen Penisse symbolisch sind und die Heirat eines Mannes mit einer Fröschin oder einem Erdwurm in den Bereich der Phantasie gehört.



## Zweiter Teil

### *Vom Mythos zum Roman*

*»Des sylvains et des naïades peuvent frapper agréablement l'imagination, pourvu qu'ils ne soient pas sans cesse reproduits; nous ne voulons point*

*... Chasser les Tritons de l'empire des eaux,  
Oter à Pan sa flûte, aux Parques leurs ciseaux...*

*Mais enfin qu'est-ce que tout cela laisse au fond de l'âme? Qu'en résulte-t-il pour le cœur? Quel fruit peut en tirer la pensée?»*

*Chateaubriand, Génie du christianisme, l. IV, ch. 1.*

I. Jahreszeiten und Tage

II. Alltagsleben



# I

## Jahreszeiten und Tage

*»Il n'est pas impossible de soutenir que la mythologie si vantée, loin d'embellir la nature, en détruit les véritables charmes, et nous croyons que plusieurs littérateurs distingués sont à présent de cet avis.«*

Chateaubriand, *Génie du christianisme*, I. IV, ch. 1.

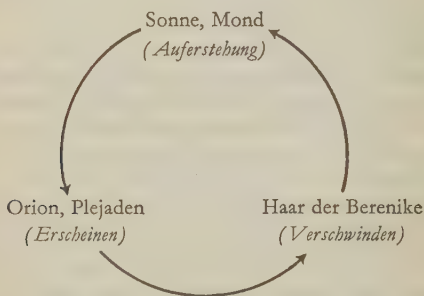
Im Laufe des ersten Teils haben wir gezeigt, daß der Mythos von Monmaneki, der vom Ursprung des Fische und des Fischfangs handelt, zu einer umfassenden Gesamtheit gehört, in der auch guayani-sche Mythen vom Ursprung bestimmter Sternbilder vorkommen: Orion und Plejaden einerseits, das Haar der Berenike andererseits. Die Mythen von Orion und den Plejaden beziehen sich auf das Auftauchen der Fische im Frühling, der Mythos vom Haar der Berenike auf ihr Verschwinden infolge der Unbilden der großen Trockenzeit. Die Originalität von M 354 besteht darin, daß er dieselbe Botschaft übermittelt wie die einen (Auftauchen der Fische, zunächst im Absoluten, wenn der Held sie erzeugt, sodann in der relativen Form ihrer jahreszeitlichen Wiederkehr) und dabei dasselbe Lexikon verwendet wie der andere (Rumpf-Frau).

Erinnern wir daran, daß die Tukuna den Mond und das Sternbild des Orion, das die Mondfinsternisse in Gestalt des mit dem Jaguar-Clan verbundenen Dämons *venkiča* verursacht, in Gegensatz bringen (Nim. 13, S. 142). Wir kommen auf diese Figur noch zurück. Für den Augenblick mag es genügen, darauf hinzuweisen, daß seine Clanverwandtschaft an Glaubensvorstellungen gemahnt, die im tropischen Amerika weit verbreitet sind und in der Region, aus der unsere Mythen stammen, sowohl bei den Carib und den Arawak (Farabee 1, S. 101, 107) wie bei den Tupi bestehen. An der Ostküste nannten diese letzteren *januaré*, »Hund« (aber vgl. *iauaré*, *iauarété*, »Jaguar«) einen roten Stern, der den Mond verfolgt, um ihn zu verschlingen (Claude d'Abbeville, Kap. LI). Derselbe Glaube wurde bei den Guarani, den Chiriguano, den Guarayu und anderen südlichen Tupi gefunden.

Schließlich erinnern wir uns daran, daß, wenn Orion dem Mond

entgegensteht, dieses selbe Sternbild und das Haar der Berenike mit der Sonne in Kollaborationsbeziehungen stehen (s. oben, S. 35). Man kann also postulieren, daß der Mythos vom Jäger Monmeki, welcher die Mythen vom Ursprung Orions hinsichtlich des Lexikons und denjenigen vom Ursprung des Haars der Berenike hinsichtlich der Botschaft umkehrt, selbst eine Beziehung zum Mond und zur Sonne unterhält. Aufgrund der doppelten Umkehrung wäre diese Beziehung statt eine nächtliche, wie es der Mythos andeutet, nur eine tägliche, indem er sich lediglich auf eine einzige meteorische Erscheinung bezieht, den Regenbogen. Diese Hypothese werden wir zunächst indirekt, sodann direkt auf zweierlei Weise verifizieren.

Mehrere Mythen vom Amazonas, der Tukuna (M 405) oder der Mundurucu (M 255), stellen Sonne und Mond als Herren des Fischfangs vor. Die beiden Gestirne spielen diese Rolle also zusammen mit Orion und den Plejaden einerseits und dem Haar der Berenike andererseits, doch jede Mannschaft kommt ihr auf ihre Weise nach: Orion und die Plejaden sind verantwortlich für das *Erscheinen* der Fische, das Haar der Berenike ist verantwortlich für ihr *Verschwinden*, während Sonne und Mond für ihre *Auferstehung* sorgen, die, wenn man so sagen darf, den Gegensatz der beiden ersten Termini neutralisiert:



Dieses Schema zeigt bereits, daß man, wenn man von Orion und den Plejaden ausgeht und über das Haar der Berenike zu ihnen zurückkehren will, notgedrungen auch an Sonne und Mond vorbeikommt, die auf dem Rückweg liegen. Und genau diesen Weg nimmt

unser Mythos (M 354). Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur einzuräumen, daß erstens die guayanischen Mythen vom Ursprung Orions und der Plejaden den Ausgangspunkt der Transformation liefern, wie es die panamerikanische Verbreitung der Mythen vermuten läßt, welche die Plejaden mit den Eingeweiden und Orion mit einem abgeschnittenen Glied verbinden (RK, S. 281-293, 310-317); und daß zweitens M 354, der in syntagmatischer Hinsicht unerklärlich ist, zu einem Paradigma gehört, in dem er bezüglich des Mythos vom Haar der Berenike eine abgeleitete Position einnimmt (vgl. oben, S. 31-35); anders gesagt, M 354 kehrt M 130 um, und nicht umgekehrt. Man kann also schreiben:

$$\begin{array}{l} M_{134-136} \left[ (Orion-Plejaden) : (Fische (+)) \right] : : M_{130} \left[ (Haar der Berenike) \right. \\ \left. : (Fische (-)) \right] : : M_{354} \left[ (Haar der Berenike^{(-)}) : (Fische (+)) \right] \end{array}$$

Daß sich der Begriff des Sternbilds selbst im Lauf dieser Transformation verflüchtigt, ist leicht zu begreifen, da diese sich in drei Etappen vollzieht, von denen nur die erste in den Bereich des Realen gehört. In der Tat beschränken sich die Mythen vom Ursprung Orions und der Plejaden darauf, das empirische Zusammenfallen einer himmlischen Konstellation und eines zoologischen Umstands festzustellen: nirgendwo wird gesagt, daß die Sternbilder die Fische erzeugen, während zumindest symbolisch das Haar der Berenike danach trachtet, sie auszurotten, und man, um das umgekehrte Phänomen mit Hilfe des gleichen Vokabulars zu evozieren, ein Anti-Sternbild konzipieren muß (aber ohne es beschreiben zu wollen). Unter diesen Umständen bleibt noch ein Problem bestehen. Warum müssen, sobald das Sternbild sich verflüchtigt, Sonne und Mond erscheinen? Denn wir werden feststellen, daß hinter dem durch die Auflösung des ersteren erzeugten Nebel die beiden Gestirne ihre Umrisse erraten lassen, wenn auch nur verschwommen und wie durch eine Milchglasscheibe. Was uns zu dem Problem zurückführt, daß in M 354 ein astronomischer Code existiert, der im Latenzzustand belassen wird. Diese Art, das Problem zu stellen, ermöglicht es auch, es unmittelbar in Angriff zu nehmen.

Von allen Mythen der Neuen Welt ist wohl keiner so verbreitet – vom äußersten Norden bis zu den südlichen Regionen – wie derjenige, der den Ursprung von Sonne und Mond durch einen Inzest

erklärt, dessen sich ein Bruder und eine Schwester willentlich oder unwillentlich schuldig machen (M 165-168, RK, S. 382-385), d. h. Individuen, die durch einen *zu nahen* Verwandtschaftsgrad vereint sind. In Mittel- und Nordbrasilien veranschaulicht nun aber eine Achse, die senkrecht zur vorhergehenden steht und ungefähr am Amazonas entlangläuft, mittels aufeinanderfolgender Etappen – von Osten nach Westen – die Verschmelzung dieses Mythos mit einem ebenfalls weit verbreiteten anderen Mythos, der das Schicksal eines abgeschlagenen Kopfes schildert. Nach anderen, schon zitierten Beispielen (M 317, M 364, 364b) wollen wir ihn zunächst im Reinzustand bei den östlichen Tupi suchen:

*M 391. Temb : der rollende Kopf*

Jäger schlugen im Wald ihr Lager auf, nachdem sie ein wahres Gemetzel angerichtet hatten und ihre Feuerstellen unter der Last des Wildbrets zusammenbrachen. Der Boden war mit Köpfen, Häuten und Eingeweiden übersät. Ein junger Knabe kümmerte sich um das Räuchern, während die anderen Männer jagten. Pl tztlich sah er einen Unbekannten auftauchen, der das Wild mit unzufriedener Miene besichtigte, die Hängematten zählte und wieder fortging. Als die Jäger zurückkehrten, erzählte der Knabe von dem Besuch, doch niemand scherte sich darum. In der Nacht wiederholte er die Geschichte seinem Vater, dessen Hängematte in der Nähe der seinen hing, und es gelang ihm, ihn zu alarmieren. Beide nahmen ihre Matten ab und begaben sich zum Schlafen in den Wald. Kurz darauf vernahmen sie die Schreie von Nachttieren, das Stöhnen von Menschen und das Krachen von gebrochenen Knochen. Es war der Curupira mit seiner Horde, Schutzgeister des Wilds, welche die frechen Jäger massakrierten.

Als es Tag wurde, kehrten die beiden Männer zum Lager zurück und entdeckten inmitten der blutigen Hängematten und Gebeine den abgeschlagenen Kopf eines Gefährten, der sie bat, ihn mitzunehmen. Der Vater sagte zu dem Knaben, er solle vorausgehen, und er befestigte den Kopf an einer Schlingpflanze und zog ihn hinter sich her. Immer wenn er Angst bekam und den Kopf zurücklassen wollte, rollte dieser zu ihm und flehte ihn an. Der Mann sch tzte ein dringendes Bedürfnis vor, um sich abzusondern; er rannte fort und hob in der Mitte des Pfads einen Graben aus, den er mit Blättern bedeckte. Als der Kopf ungeduldig wurde, antworteten die Exkremeute des Jägers an seiner statt, daß er noch nicht fertig sei. »Als ich unter den Menschen weilte«, bemerkte der Kopf, »sprachten die Exkremeute nicht.« Er kam ins Rollen und fiel in die Grube. Der Mann

deckte sie eilig mit Erde zu und kehrte ins Dorf zurück. Während der Nacht hörte man den Kopf heulen, dem es gelungen war, sich zu befreien. Er hatte sich in einen riesigen Raubvogel verwandelt, der den ersten Indianer verschlang, dem er begegnete. Einem Zauberer gelang es, ihn mit einem Pfeil zu töten, der ein Auge durchdrang und durch das andere wieder herauskam. (Nim. 2, S. 290 f.; Baldus 2, S. 47 ff.; Variante in: Wagley-Galvão, S. 145 f.)

Der Vorfall des Kopfs mit den durchbohrten Augen, mit dem der Mythos schließt, erlaubt es, einen Mundurucu-Mythos einzuführen, der zweifellos in Form einer gesonderten Erzählung gesammelt wurde, aber ganz offensichtlich die Fortsetzung von M 255 ist, auf den wir uns auf den vorstehenden Seiten bereits bezogen haben.

Nachdem zwei Schwäger von himmlischen Gottheiten verwandelt worden waren, der eine in einen schönen und tüchtigen Mann, denn er hatte keinen Inzest mit seiner »Mutter« (dem Mond) begangen, den anderen in einen häßlichen und mißgestalteten Mann, um ihn für das gegenteilige Verhalten zu bestrafen, erzählt man sich, daß sie von Feinden getötet wurden, die ihre abgeschlagenen Köpfe mitnahmen:

*M 255. Mundurucu: Ursprung der Sommersonne und der Wintersonne*  
(Fortsetzung und Schluß; vgl. HA, S. 221)

Man steckte die Köpfe auf Pfähle, und ein dicker Knabe wurde damit beauftragt, sie zu bewachen. Dieser wußte selbst nicht, daß er über schamanistische Kräfte verfügte, und war als erster überrascht, als er bemerkte, daß die Köpfe sich bewegten und sprachen. »Sie bereiten sich darauf vor, in den Himmel aufzusteigen!« rief er den Älteren zu. Aber trotz seinen Versicherungen meinten alle, daß der Knabe lüge.

Die Krieger bemalten die Trophäen mit roter Farbe und schmückten sie mit Federn. Gegen Mittag begannen die Köpfe, von ihren Gattinnen begleitet, sich zu erheben. Ein Paar stieg sehr schnell auf, das andere weniger schnell, denn die Frau war schwanger. Vergebens versuchten die Krieger, sie mit Pfeilen abzuschießen; einzig dem dicken Knaben gelang es, die beiden Augen des Kopfs zu durchbohren, der dem häßlichen Mann gehört hatte. Die beiden Helden, welche die Söhne von Sonne geworden waren aufgrund ihres Aufenthalts in der Gebärmutter von Mond, wurden die beiden Aspekte der sichtbaren Sonne. Bei klarem und sonnigem Wetter hat der schöne Mann Dienst, und seine roten Augen leuchten.

Wenn es düster und bedeckt ist, ersetzt ihn der häßliche Mann, der den sichtbaren Mond zur Frau hat: er schämt sich seiner Häßlichkeit, seiner stumpfen und leblosen Augen. Er versteckt sich, und die Menschen sehen die Sonne nicht. (Murphy 1, S. 85 f.; vgl. Kruse 2, S. 1000 ff.)

Der Mythos verbindet drei Motive: den Inzest, der hier mit einer Mutter geschieht; die Geschichte von einem oder mehreren abgeschlagenen Köpfen; schließlich den Wechsel der Jahreszeiten, definiert durch den Gegensatz von klarem Himmel und düsterem Himmel und homolog dem Wechsel von Tag und Nacht, da die Winter-sonne den Mond zur Frau hat. Wenn wir nun von Osten nach Westen blicken, finden wir diese miteinander verbundenen Motive wieder, jedoch um den Preis einer doppelt signifikanten Transformation: der Inzest mit der Mutter wird zum Inzest mit der Schwester, und die jahreszeitliche Periodizität wird zu einer monatlichen:

*M 392. Kuniba: der rollende Kopf und der Ursprung des Monds*

Eine junge Indianerin erhielt jede Nacht den Besuch eines Unbekannten, dessen Gesicht sie einmal mit dem schwarzblauen Saft des Genipa einrieb. Auf diese Weise entdeckte sie, daß ihr Liebhaber ihr Bruder war. Man jagte den Schuldigen davon; auf seiner Flucht töteten ihn Feinde und schlugen ihm den Kopf ab. Ein anderer Bruder, der ihn einzuholen versuchte, hob ihn auf. Aber der Kopf wollte auch weiterhin essen und trinken; der Mann gebrauchte eine List, ließ ihn liegen und entfloh. Dem Kopf gelang es, bis zum Dorf zu rollen, und er wollte in seine Hütte dringen. Da man ihm den Eintritt verwehrte, erwog er hintereinander mehrere Metamorphosen: in Wasser, in einen Stein usw. Schließlich entschloß er sich, zum Mond zu werden, und er stieg zum Himmel auf, wobei er ein Wollknäuel entrollte. Um sich an seiner Schwester zu rächen, die ihn verraten hatte, bescherte er ihr die Menstruation. (Eine von Nimuendajú gesammelte Version in: Baldus 2, S. 108 f.)

Zu Recht vergleicht Baldus diesen Mythos mit dem der Tembê (M 391). Die Arawak sprechenden Kuniba, die heute verschwunden sind, lebten am linken Ufer des mittleren Jurua in der Nähe der westlicheren Cashinawa, die ihrerseits zur Pano-Sprachfamilie gehören. Koch-Grünberg (3, S. 328) hatte bereits die Verwandtschaft des Tembê-Mythos mit einem Karaja-Mythos betont (M 177; HA, S. 436 f.), und wie Baldus (2, S. 108) nach Nimuendajú sagt, verstärkt die Entdeckung einer Kuniba-Version noch den Eindruck,



daß im Denken der Amazonas-Stämme das Motiv des abgeschlagenen Kopfs mit dem vom Ursprung des Monds verbunden ist. Zweifellos könnte man weitere Beispiele für die gleiche Verbindung in nordamerikanischen Stämmen zitieren: Irokesen (Hewitt 1, S. 201, 295 f. etc.) und Pawnee (G. A. Dorsey 2, S. 31-38), doch hier fehlt das Motiv des brüderlichen Inzests, denn die meisten Mythen dieser Gruppe, die aus den beiden Amerika stammen, verbinden es mit nur einem der beiden anderen Motive: dem vom Ursprung des Monds, ohne die Geschichte vom rollenden Kopf zu erwähnen (vgl. z. B. die dunkle Bororo-Version M 392b in: Rondon, 164 f.). Daher rührt eine Schwierigkeit, die das Studium der Cashinawa-Mythen uns überwinden hilft.

*M 393. Cashinawa: Ursprung des Monds (1)*

Zwei Stämme führten Krieg miteinander. Eines Tages begegnete ein Indianer einem Feind und wollte fliehen. Der andere versuchte, ihn zu besänftigen und bot ihm ein großes Bündel Pfeile an. Dann bat er ihn, ihn in sein Dorf zu begleiten, um, wie er sagte, seiner Frau einen Besuch abzustatten, die gewiß entzückt sein werde, einen fremden Gast zu empfangen. Hoherfreut nahm der Indianer seine Pfeile und setzte sich seinen Federschmuck auf den Kopf. Auf dem Weg rasteten sie beide, um Früchte zu essen, die ihre Zähne schwärzten. Kurz vor der Hütte zögerte der Gast, denn er fühlte sich eingeschüchtert. Sein Führer ermunterte ihn, und der Mann machte Toilette: er entwirrte seine Haare mit einem Kamm und legte seinen Schmuck und Armreifen an. Es wurde eine vorzügliche Hängematte aufgehängt, damit er sich ausruhe, und die Frau bereitete ein üppiges Mahl, das die beiden Männer nicht aufessen konnten. Der Gast wurde gebeten, die Reste einzupacken und mit nach Hause zu nehmen. Als die Zeit des Abschieds gekommen war, bestand sein immer noch beflissener Gastgeber darauf, ihn eine kurze Strecke zu begleiten. Da er seine Waffen und ein großes, scharf geschliffenes Buschmesser mitnahm, wurde der andere unruhig. Man antwortete ihm, daß damit Holz geschnitten werden solle. Doch der Indianer, mit seinem Lebensmittelvorrat beladen, kam nicht sehr weit: er starb mit abgeschnittenem Kopf; der Körper blieb stehen, schwankte einen Augenblick und fiel zu Boden. Als der Mörder sah, daß der Kopf weiterhin mit den Augen blinzelte, steckte er ihn auf einen Pfahl, den er mitten auf den Pfad pflanzte, und ging fort. Es kam ein Landsmann des Opfers vorbei, der zuerst von Entsetzen gepackt wurde, als er den Kopf erblickte, dessen lange Haare im Wind flatterten. Er war nicht tot: die Augen glänzten, die Augen-

lider gingen auf und nieder, die Tränen flossen, der Mund bewegte sich, aber er konnte nicht auf die Fragen antworten, die sein Landsmann ihm stellte. Dieser kehrte ins Dorf zurück, um Hilfe zu holen. Die gut bewaffneten Krieger machten sich auf die Suche nach dem Kopf. Der Mörder, der nicht weit war, kletterte auf einen Baum, um die Ereignisse zu beobachten. Als die Gefährten des Kopfs genug mit ihm geweint hatten beerdigten sie den Körper und legten den Kopf in einen Korb. Vergeblich: der Kopf zernagte den Boden mit seinen Zähnen und fiel heraus. Nach mehreren weiteren Versuchen kam jemand auf die Idee, ihn in seinen Armen zu tragen, doch der Kopf biß den Träger grausam. Entmutigt ließen die Männer den Kopf zurück und entflohen. Er rollte hinter ihnen her und überhäufte sie mit Vorwürfen. Es mußte ein Fluß durchquert werden; der Kopf durchquerte ihn ebenfalls. Die Flüchtigen kletterten auf einen großen Fruchtbaum, der sich über das Ufer neigte; der Kopf sah sie und postierte sich am Fuß des Baums. Er wollte Früchte haben; man warf ihm grüne Früchte zu, aber er verlangte reife, die, sobald er sie verschlungen hatte, aus der zerschnittenen Kehle wieder herauskamen [vgl. M 317, M 354]. Er ließ sich nicht überlisten, als man ihm Früchte in den Fluß warf und damit rechnete, daß er ertrinken würde. Doch dann kam einer der Männer auf den Gedanken, sie etwas weiter zu werfen, und der Kopf entfernte sich so weit, daß die Männer herunterklettern und ihren Lauf wieder aufnehmen konnten. Sie waren alle in ihren Hütten, als der immer noch rollende Kopf das Dorf erreichte.

Er weinte und bettelte, man möge ihm öffnen und ihm seine Sachen geben. Bereitwillig warf man ihm seine Wollknäuel aus einer kleinen Öffnung heraus. »Was soll aus mir werden?« fragte sich der Kopf. »Gemüse oder Früchte? Dann wird man mich fressen. Erde? Dann wird man auf mir herumtrampeln. Ein Garten? Dort wird man säen, die Pflanzen werden reifen, und man wird mich essen. Wasser? Man wird es trinken. Ein Fisch? Man wird ihn essen. Fischgift? Man wird es herausreißen und verdünnen; und mit seiner Hilfe wird man die gefangenen Fische essen. Wild? Man wird es töten und essen. Eine Schlange? Aber dann werden die Menschen mich hassen, ich werde sie beißen, und sie werden mich töten. Ein giftiges Insekt? Ich werde die Menschen beißen und sie werden mich ebenfalls töten. Ein Baum? Sie werden mich fällen, und wenn ich trocken sein werde, werden sie Feuer aus mir machen, um zu kochen. Eine Fledermaus? Ich werde im Dunkeln beißen, und ihr werdet mich töten. Die Sonne? Dann könnte ich euch wärmen, wenn euch kalt ist. Regen? Ich werde fallen, die Flüsse werden steigen, und ihr werdet viele Fische fangen, die ihr essen könnt, oder ich werde das Gras sprießen lassen, von dem das Wild sich ernährt. Kälte? Wenn euch zu heiß ist, könnte ich euch erfrischen. Die Nacht? Dann könntet ihr schlafen. Der Morgen? Dann

werde ich es sein, der euch weckt, damit ihr euren Beschäftigungen nachgehen könnt. Was also werde ich sein? Ich habe eine Idee! Aus meinem Blut mache ich den Regenbogen, den Weg der Feinde; aus meinen Augen die Sterne; aus meinem Kopf den Mond. Und dann werden eure Frauen und eure Mädchen bluten.« – »Warum denn?« fragten die entsetzten Indianerinnen. Und der Kopf antwortete: »Nur so.«

Der Kopf fing sein Blut in einer Schale auf und bespritzte damit den Himmel. Und das zerfließende Blut zeichnete den Weg der Feinde. Er riß sich seine Augen aus, die zu unzähligen Sternen wurden. Seine Wollknäuel vertraute er dem Geier an, der sie benutzte, um den Kopf in den Zenith zu ziehen. Die Indianer kamen aus ihren Hütten, um den Regenbogen und, als es Nacht wurde, den Vollmond und all die Sterne zu betrachten, die zum ersten Mal leuchteten. Dann bekamen die Frauen ihre Periode, ihre Ehemänner schliefen mit ihnen, und sie wurden schwanger. (Abreu, S. 458-474)

Wir kennen noch zwei weitere Versionen dieses Mythos. Der eine (M 393b) erzählt kurz, wie sich der Kopf eines Kriegers, der während einer nächtlichen Attacke enthauptet worden war, in den Mond verwandelte. Noch besser als die soeben wiedergegebene präzisiert sie, daß die Frauen erst dann ihre Gebärfähigkeit erhielten, nachdem der Mond und mit ihm die periodischen Indispositionen aufgetaucht waren. Bei ihrer Geburt werden alle Kinder (oder vielleicht, da der Text schwer zu interpretieren ist, all jene Kinder, die bei Vollmond empfangen wurden) einen »sehr schwarzen Körper« haben (Abreu, S. 454-458). Muß man hierin eine Bezugnahme auf den angeborenen (sogenannten »mongolischen«) Fleck sehen, der in Südamerika häufig vorkommt und den das Denken der Eingeborenen auf diese Weise mit den Mondflecken in Verbindung bringen würde? Wir werden auf diese Frage noch zurückkommen.

Die andere Version verknüpft die Episode von dem in den Mond verwandelten Kopf mit einer auf den ersten Blick ganz anderen Fabel.

#### *M 394. Cashinawa: Ursprung des Monds (3)*

Einst gab es weder Mond, noch Sterne, noch Regenbogen, und die Nacht war vollkommen finster. Diese Situation änderte sich, als ein junges Mädchen nicht heiraten wollte. Sie hieß *iaça* [vgl. Tupi *jacy*, »Mond«]. Erbost über ihren Starrsinn, jagte ihre Mutter sie davon. Das Mädchen irrte lange umher und weinte, und als sie nach Hause zurückkehren

wollte, weigerte sich die Alte, ihr aufzumachen. »Du kannst draußen schlafen«, rief sie, »das wird dich lehren, nicht heiraten zu wollen!« Verzweifelt rannte das junge Mädchen in alle Richtungen, schlug gegen die Tür und schluchzte. Die Mutter wurde so wütend über dieses Treiben, daß sie ein Buschmesser nahm, ihrer Tochter öffnete und ihr den Kopf abschlug, der auf die Erde rollte. Dann warf sie den Körper in den Fluß. Während der Nacht rollte der Kopf stöhnend um die Hütte herum. Nachdem er sich über seine Zukunft Gedanken gemacht hatte [vgl. M 393], beschloß er, sich in den Mond zu verwandeln. »Auf diese Weise«, dachte er, »wird man mich nur von Ferne sehen.« Er versprach der Mutter, ihr nichts nachzutragen, wenn sie ihm seine Wollknäuel gebe, mit denen er sich, indem er ein Ende zwischen die Zähne nahm, vom Geier in den Himmel tragen ließ. Die Augen der enthaupteten Frau wurden zu den Sternen und ihr Blut zum Regenbogen. Seither bluten die Frauen jeden Monat, und dann gerinnt das Blut, und sie gebären Kinder mit schwarzen Körpern. Wenn aber das Sperma gerinnt, werden weiße Kinder geboren. (Abreu, S. 475-479)

Abgesehen von dem stilistischen Verfahren der eliminierenden Aufzählung, auf das wir schon einmal aufmerksam gemacht haben (RK, S. 351 f. und Fn. 12), weil es in einer ganzen Reihe von südamerikanischen Mythen auftaucht und wir es im Westen wie im Nordwesten Nordamerikas wiederfinden, von Kalifornien bis zum Polarkreis, über das Becken des Columbia-Flusses, und sogar im Osten der Rocky Mountains (Assiniboine: Lowie 6, S. 3 f.; Schwarzfuß: Josse-  
lin de Jong 2, S. 36), stellen uns diese Cashinawa-Mythen vor mehrere Probleme, die wir nacheinander untersuchen wollen.

Öffnen wir zunächst eine Parenthese. Wenn wir mit dem Inventar bei den Cashinawa haltmachen, so nicht deshalb, weil das Motiv des rollenden Kopfs weiter im Westen fehlt. Es nimmt einen großen Platz in der andinen Mythologie ein, und seine Verbreitung läßt sich im Süden von den Tacana aus Ostbolivien bis nach Feuerland verfolgen. Allerdings beginnt sich von den Tacana an die dreifache Verknüpfung, die uns beschäftigt, zu verwirren. Das Motiv des abgeschlagenen Kopfs trennt sich von den beiden anderen, welche den Ursprung des Monds und eine maßlose Haltung gegenüber der Heirat betreffen, die sich positiv durch den Inzest oder negativ durch das Zölibat ausdrückt. Dagegen glauben die Tacana, daß es ein ganzes Volk von kannibalischen Köpfen gibt, *tijui*, in die sich die Jäger verwandeln, die beim Herunterfallen von einem hohen Baum den Tod gefunden haben (M 395a; Hissink-Hahn, S. 244) oder

Coata- oder Guariba-Affen zum Opfer gefallen sind (*Ateles* und *Alouatta*; M 395b, c, *ibid.*, S. 125-144, 232 f.). Zuweilen erzeugen die abgeschlagenen Köpfe die Chima- oder Chonta-Palme (*Guilielma* sp.), deren Früchte behaarten Köpfen ähneln und den Fischen als Nahrung dienen (*ibid.*, S. 68-72); dann werden sie, »ans andere Ende der Welt« geworfen, zu einem Stern, der morgens sichtbar ist.

Die Trennung *Stern/Fische* verweist auf das nördliche Amerika, wo der Gatte der enthaupteten Frau ein Stern wird, während der abgeschlagene Kopf, der zuerst kannibalisch ist, sich dann entweder in eine der Plejaden (Eskimo: Holtved 1, S. 16 ff.) oder in einen Stör, Beluga, *white fish*, oder auch in die Eier dieser Fische verwandelt (Cree: Bloomfield 2, S. 271-279; Ojibwa: Schoolcraft in: Williams, S. 212 f.; 268-273; Naskapi: Speck 4, S. 24 f., M 374d). Andererseits schreibt eine Cavina-Version von M 395 (die Cavina sind Nachbarn der Tacana) den Ursprung des rollenden Kopfs, der später zu einem Meteor wird, einer Selbstverstümmelung zu (Nordenskiöld 3, S. 294 f.), eine Form, die auch im Nordwesten Nordamerikas, von Kalifornien bis zum oberen Lauf des Columbia-Flusses, bezeugt ist. In einem noch umfassenderen Areal, das auch das vorhergehende einschließt, wird die Geschichte des rollenden Kopfs von der des verführerischen Tiers abgeleitet (M 150-159). Eine Frau, die ein Tier zum Liebhaber nimmt, ist ein symmetrisches Bild des Jägers Monmaneki in M 354: eines Mannes, der ein weibliches Tier zur Gattin nimmt. Schließlich weisen wir noch darauf hin, daß ein Arawak-Mythos aus Guayana (M 396; Roth 1, S. 175 f.), der zu dem panamerikanischen Mythenzyklus von dem Menschenfresser gehört, der unter dem Vorwand, ihn zu verschönen, getötet wird, aus dem Hirn, das aus einem zersprungenen Kopf spritzte, die Nachtschwalben entstehen läßt (vgl. den Raubvogel von M 391). Die zentralen und westlichen Algonkin sowie mehrere ihrer südlichen Nachbarn kennen nun aber einen Mythos (M 397; Jones 3, S. 13, 130), in dem die Nachtschwalbe durch die Heftigkeit ihrer Fürze einen rollenden Felsen zum Bersten bringt, ein Homolog sowohl des rollenden Kopfs wie der sich anklammernden Frau. Was nicht überraschen darf, da die Nachtschwalbe in Amerika ein Symbol der oralen Gier ist (L.-S. 17) und hier also ein umgekehrtes Verhalten zur analen Zurückhaltung übernehmen kann. Ebenso kehrt der rollende Kopf, Zustand einer mannstollen Frau in den Mythen Nordamerikas, die Figur der sich anklammernden Frau um: diese

wiederum ist ein Zustand der Gattin eines Mannes, der sich je nach den Fällen und Regionen entweder als zu weibstoll (M 354) oder als nicht weibstoll genug erweist (M 368-369).

Folglich läßt sich nicht daran zweifeln, daß uns eine Umschiffung Amerikas, vom Polarkreis bis nach Feuerland, erlauben würde, von allen »rollenden Kopf«-Mythen eine verallgemeinerte Interpretation zu liefern, in der mühelos auch jene Platz finden könnten, die wir hier als einzige für unsere Untersuchung herangezogen haben und die einem weit begrenzteren Areal entstammen, das von den Temb  bis zu den Cashinawa reicht. Vielleicht werden wir eines Tages die große Reise unternehmen. Im Augenblick, und wie wir bereits erklärten, wollen wir lieber die Untergruppe isolieren, in der die drei Motive des rollenden Kopfs, der sträflichen Vereinigung (oder der nicht weniger sträflichen Verweigerung jeglicher Vereinigung) sowie des Mondursprungs deutlich miteinander verbunden sind. Denn in der Tat können wir auf dem Umweg des astronomischen Paradigmas, mit Hilfe der Cashinawa-Mythen, die Analyse der südamerikanischen Mythen erweitern und vertiefen, denen seit Beginn dieses Buches unsere Aufmerksamkeit galt.

Verglichen mit M 354 bereichern die Cashinawa-Versionen das soziologische Paradigma auf zweierlei Weise. Statt eines Mannes, der abwechselnd die Ehe zu nahe oder zu ferne sucht, lassen sie einen Mann (M 393) oder eine Frau (M 394) auftreten: Der Mann verhält sich als *zu vertrauensvoller Reisender*, der Feinde behandelt, als wären sie Verbündete. Hingegen ist die Frau eine *Stubenhockerin* und *zu mißtrauisch*: sie gerät in Verzweiflung, wenn man sie aus dem Haus jagt, aber indem sie sich der Heirat verweigert (die bei den Cashinawa in der Regel Kreuzvettern vereint, Métraux 15, S. 677), behandelt sie die ihr Nahestehenden, die ihre Verbündeten werden könnten, als wären sie Feinde.

Wenn man die beiden wichtigsten Cashinawa-Versionen auf diese Weise interpretiert, stehen sie am männlichen bzw. weiblichen Pol einer Achse (die wir in der Horizontalen ziehen wollen), welche das zu arglose Verhalten eines Mannes, der als verheiratet gelten darf (denn er nimmt Lebensmittel für die Seinen mit), und das zu spröde Verhalten eines Mädchens, das nicht heiraten will, zusammenfaßt und zugleich einander entgegenstellt. Auf dieser Achse ist



folglich der Gegensatz der Geschlechter relevant. Ebenfalls relevant, definiert sich der Gegensatz der Verhaltensweisen durch einen Mangel: um ihrem Schicksal zu entgehen, hätte sich die spröde Jungfrau argloser und der arglose Besucher spröder verhalten müssen (Abb. 7).

Nun kennen wir aber bei den Tukuna einen Mythos, der M 354 auf die gleiche Weise entgegensteht, wie die beiden Cashinawa-Versionen einander entgegenstehen: die beiden Tukuna-Mythen befinden sich also an den Polen einer senkrecht auf der vorherigen stehenden Achse. Der Held dieses bereits wiedergegebenen Mythos (M 358) ist ein inzestuöser Bruder: gleichen Geschlechts wie der

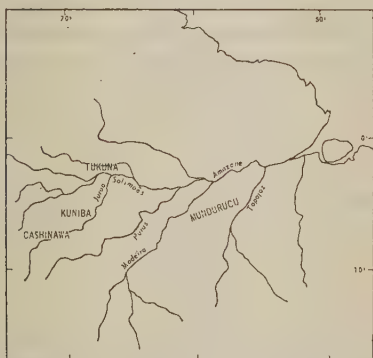


Abb. 6 – Tukuna und andere Stämme

abenteuerlustige Gatte, der Held von M 354, unterscheidet er sich von diesem durch ein Verhalten, dessen maßloser Charakter sich in entgegengesetztem Sinne äußert: in der Tat haben die Liebesunternehmungen der beiden Helden verschiedene Ziele, jeweils eines oder mehrere, die entweder zu nahe (die eigene Schwester, diesseits der sozialen Gruppe) oder zu ferne liegen (tierische Gattinnen, jenseits der Menschheit). Auf dieser neuen Achse ist der Gegensatz der Geschlechter nicht mehr relevant. Der Gegensatz der Verhaltensweisen dagegen bleibt relevant, obwohl sie sich hier durch Exzeß und nicht durch Mangel definieren.

Die Kuniba-Version (M 392), die im ersten Teil mit M 358 und im



Abb. 7 – Gruppenstruktur der Tukuna-, Cashinawa- und Mundurucu-Mythen

zweiten Teil mit M 393 identisch ist, befindet sich in der Mitte von beiden. Doch durch ihren Schluß (Ursprung des Monds, der aus einem rollenden Kopf entsteht) liegt sie auf der Linie, die außerhalb der Achse, die sie einander entgegensetzt, M 393 und M 394 miteinander verbindet, die denselben Schluß haben.

Wenn wir nun wieder zur Geschichte von der spröden Jungfrau zurückkehren und von hier aus weitergehen, begegnen wir einer Reihe von Mythen, meist Mundurucu-Mythen, die in aufeinanderfolgenden Etappen zur Geschichte des abenteuerlustigen Gatten zurückführen: eine Jungfrau, die anlässlich der Pubertätsriten eingeschlossen

wird und einen Hund zum Liebhaber nimmt (M 398; Murphy 1, S. 114 ff.); ein unverheiratetes Mädchen, das sich in eine Liebesaffäre mit einer Schlange einläßt (M 49; RK, S. 167). In den Augen der Mundurucu selbst kehrt dieser Mythos (denn er spielt präzise darauf an) denjenigen des verheirateten Mannes um, der seine menschliche Frau wegen einer tierischen Mätresse, eines weiblichen Faultiers, verläßt (M 286; Murphy 1, S. 125; Kruse 2, S. 631; HA, S. 334). Dieser letztere Mythos führt uns sicherlich zu M 354 zurück, denn die Faultier-Frau befürchtet, daß die legitime Gattin ihres Liebhabers ihre schwarzen Zähne verspottet (vgl. die Mutter des Helden von M 354, die über die schwarzen Käfer spottet, von denen sich ihre Schwiegertochter, die Fröschin, ernährt); und wenn die beiden Helden ihr geliebtes Tier verlieren (Faultier-Frau oder Ara-Frau), geraten sie beide gleichermaßen in Verzweiflung.

Um den Übergang von der Figur der spröden Jungfrau zu der des abenteuerlustigen Gatten zu sichern, läßt sich der Rückgriff auf Mundurucu-Mythen zweifach rechtfertigen. Wie die Tukuna sind auch die Mundurucu ein Amazonas-Stamm; und ein weiterer Mundurucu-Mythos sichert, neben dem der Kuniba und auf eine ihm symmetrische Weise, den Übergang von der Figur des inzestuösen Bruders zu der des arglosen Besuchers. M 255 nämlich vereint ebenfalls die drei Motive, die uns hier interessieren: das vom Ursprung des (Gatten des) Monds, denn es handelt sich um die Wintersonne; das des abgeschlagenen Kopfs; schließlich das des Inzests – hier mit dem vergöttlichten Mond. Zweifellos ist dieser vergöttlichte Mond eine Mutter und nicht eine Schwester (der Bruder einer solchen), aber wir werden zu dieser Interpretation des Ursprungs von Sonne und Mond zurückkommen, ausgehend von einem Inzest zwischen Verwandten, der denjenigen zwischen Geschwistern transformiert und den wir auch, diesmal zwischen Vater und Tochter, bei den Tacana bezeugt finden (M 414; Hissink-Hahn, S. 89 f.). Die diagonale Verteilung der Mundurucu-Mythen, wie sie aus dem Schema in Abb. 7 hervorgeht, scheint um so signifikanter zu sein, als diese Indianer in ihrem Mythos nicht das Motiv des rollenden Kopfs entwickeln; vielleicht deshalb nicht, weil diese traditionellen Kopfjäger, die ihre Trophäen sehr schätzten und sie prunkvoll schmückten, den abgeschlagenen Köpfen keinen negativen, sondern einen positiven Wert beimaßen und diesen gleichzeitig von der mythischen auf die rituelle Ebene verlagerten. Die Frage muß um so dringender gestellt

werden, als die Mundurucu – und zwar auf eine Weise, die man anderswo nicht findet – nicht den Kopf und das abgeschlagene Bein in Korrelation setzten, sondern den Kopf und den Oberarmknochen, wobei der erstere von einem enthaupteten Feind stammte, der letztere von einem toten Gefährten; und es erschien ihnen so wichtig, den Arm mitzunehmen, den sie bei der Rückkehr mumifizierten und begruben, daß sie nicht zögerten, diejenigen Verwundeten an Ort und Stelle zu amputieren, die zu schwer verletzt waren, als daß sie lebendig ihr Dorf hätten erreichen können (vgl. Murphy 1, S. 53-58).

Doch kehren wir zu unserem Diagramm zurück. Wenn die Gruppe der Mythen geschlossen ist, muß es möglich sein, die Kurve der Zwischentypen zu ziehen und außerhalb der Achse, die sie einander entgegensetzt, die Figur des abenteuerlustigen Gatten mit der des inzestuösen Bruders zu verbinden. Versuchen wir, diesen Weg zu nehmen. In Südamerika wie in Nordamerika wird fast überall der inzestuöse Bruder zum Mond, dessen Gesicht von seiner Schwester mit Schweiß oder Genipasaft befleckt wird. Wir können also von dem inzestuösen Bruder zum Ursprung der Mondflecken aufsteigen. Und wir wissen auch, daß man in der anderen Richtung – denn dies ist der Weg von M 354 – vom abenteuerlustigen Gatten zur sich anklammernden Frau absteigen kann. Nun gibt es aber eine Reihe von nordamerikanischen Mythen, in denen sich die sich anklammernde Frau in einen Frosch verwandelt, der auf dem Gesicht eines Mond-Helden klebt: noch heute deuten die Flecken des Gestirns seine Umrisse an.

Daß wir zu Mythen der nördlichen Hemisphäre Zuflucht nehmen müssen, folgt aus der bereits erwähnten Unmöglichkeit, das Paradigma der sich anklammernden Frau zu konstruieren, ohne nordamerikanische Versionen zu berücksichtigen:

*M 399. Lilloet: Ursprung der Mondflecken (vgl. oben, S. 76 f.)*

Biber und sein Freund Schlange machten einigen Frosch-Schwestern, die ihre Nachbarinnen waren, den Hof. Doch diese fanden sie so häßlich, daß sie sie zurückwiesen. Aus Rache verursachte Kojote eine Sintflut. Als auch das letzte Stück Erde unter Wasser stand, sprangen die Fröschinnen in die Höhe und klammerten sich an die Stirn von Mond, wo man sie heute noch sieht. (Teit 2, S. 298)

*M 400. Cœur d'Alêne: Ursprung der Mondflecken*

Einst lud der Held Mond seine Nachbarn zu einem großen Fest ein. Die Kröte kam an, als die Hütte schon voll war. Vergebens bat sie um einen Sitzplatz: man wies sie hinaus. Um sich zu rächen, ließ die Kröte einen sintflutartigen Regen fallen, der die Wohnstätte von Mond überschwemmte. Mitten in der Nacht verjagt, entdeckten die Geladenen ein Licht. Es kam aus der Hütte der Kröte, in die sie sich flüchten wollten, denn nur dort war der Boden trocken geblieben. Da sprang die Kröte Mond ins Gesicht, und niemand konnte sie losreißen. Dort sieht man sie noch heute. (Teit 3, S. 123 f.; vgl. Thompson; M 400b in: Teit 4, S. 91 f., wo die Geladene die junge Schwester von Mond ist.)

Man könnte noch viele Mythen aus derselben oder benachbarten Regionen anführen, die das Motiv der sich anklammernden Frau (die bereits die Transformation einer Fröschin ist) in das Motiv vom Ursprung der Mondflecken und dann des Gestirns selbst transformieren. Folglich schließt sich die mythologische Kurve, so daß man, wenn man von einer beliebigen Version ausgeht, alle anderen wiederfinden kann, nach der »natürlichen« Reihenfolge der Transformationen, die sie erzeugen. Aber wir müssen noch darauf hinweisen, daß diese komplexe Kurve – deren zwei Linien auf der Ebene der im rechten Winkel zueinander stehenden Achsen dem Ideal einer Kugelfläche nahekommen – ein diffuses semantisches Feld abgrenzen, in dem sich auf jedem beliebigen Punkt innerhalb der Kugel die Stellung von bereits untersuchten, nur bekannten oder auch nur möglichen Mythen ausmachen ließe.

Begnügen wir uns damit, zwei Beispiele zu geben. M 317 bringt in einer Episode, und M 364a, b auf allgemeinere Weise, das Motiv des rollenden Kopfs mit dem der sich anklammernden Frau in Verbindung. Diese Mythen liegen also idealerweise im Innern der Kugel, und zwar auf einer Achse, die waagrecht und senkrecht zu den beiden anderen steht. Diese Achse führt durch ihren Schnittpunkt und mündet in die komplexe Kurve an zwei entgegengesetzten Punkten, die dem rollenden Kopf bzw. der sich anklammernden Frau entsprechen.

Wir wollen nun eine merkwürdige Ähnlichkeit in einem Detail zwischen M 393 und M 286 untersuchen, die doch in dem Diagramm weit voneinander entfernt liegen und dort nicht einmal symmetrische Stellungen einnehmen. Auf dem Weg zum feindlichen Dorf

essen der arglose Besucher und sein perfider Gastgeber eine pflanzliche Substanz, die ihre Zähne schwärzt. Wenn eine verheiratete Frau den Fremden empfängt und ihm ein Festmahl bereitet, haben seine Zähne also die gleiche Farbe wie die der Faultier-Frau, der Geliebten eines verheirateten Mannes in M 286, die fürchtet, daß die Frau ihres Liebhabers ihr gerade wegen der Farbe ihrer Zähne kein Fest bereiten wird. Es gibt also ein Motiv, das den feindlichen Besucher (dem sein Gastgeber beinahe seine Frau anbietet) in Korrelation bringt mit der tierischen Frau, die von einem Mann besucht wird (der ihretwegen seine Frau verläßt), also die Prototypen einer Humanität und einer Animalität, die beide bis an die Grenze getrieben werden – Mensch, aber Feind; Tier, aber Konkubine –, wenngleich in entgegengesetzten Richtungen: einer soziologischen oder zoologischen, kulturellen oder natürlichen. So dunkel dieses Motiv sein mag, es läßt sich bis hin zu den Jivaro verfolgen. Diese Indianer des oberen Amazonas haben einen Mythos vom Ursprung des Monds, in dem dieser, der Emsigkeit seines Bruders Sonne müde, die Gelegenheit nutzt, da dieser damit beschäftigt ist, sein Gesicht rot anzumalen, um sich in den Himmel zu flüchten, wo er selbst sein Gesicht anmalt, jedoch schwarz (M 401; Stirling, S. 124). Von hier aus gelangt man um so leichter zu M 286, als die Fortsetzung des Jivaro-Mythos das Faultier zum inzestuösen Sohn von Sonne und Mond, die sich wieder versöhnt haben, sowie zum Ahnen der Indianer macht. Wir dürfen nicht vergessen, daß die Jivaro, wie die Mundurucu, zu denen M 286 gehört, Kopfjäger waren und daß sie sich in Ermangelung eines menschlichen Kopfs mit dem des Faultiers begnügten (ibid., S. 56, 72 f.).

Wenn man einige Mythen durch eine begrenzte Zahl von Gegensatzpaaren definiert – *männlich* oder *weiblich*; *nahe* oder *ferne* Beziehungen; *sprödes* oder *argloses* Verhalten, das durch *Mangel* oder durch *Exzeß* begriffen wird –, organisieren sie sich also zu einer geschlossenen Gruppe. Dies darf uns jedoch nicht vergessen lassen, daß sie, wenn man sie unter anderen Perspektiven betrachtet, auch weiterhin in einem Hyperraum stehen, in dem sich auch andere Mythen befinden, deren Eigenschaften die vorstehende Analyse nicht erschöpft. Wenn die Gesamtheit M 393-394 und ihre Varianten zum selben soziologischen Paradigma gehören wie die Gesamtheit M 354-358 und ihre Varianten, so gehören sie gleichzeitig zu einem



anatomischen Paradigma, mit dessen Untersuchung wir anlässlich von M 130, M 135-136, M 279a, b, c begonnen haben, Mythen, auf die M 354, der uns als Ausgangspunkt diene, unsere Aufmerksamkeit gelenkt hatte.

Diese Mythen schreiben den Ursprung bestimmter Sternbilder – Orion, Hyaden und Plejaden – einer körperlichen Zerstückelung zu. M 393-394 erklären auf ähnliche Weise den Ursprung des Monds, des Regenbogens und der Sterne im allgemeinen, statt sich auf besondere Sternbilder zu beschränken. Aufgrund dessen ändert sich auch die Formel der Zerstückelung. Wir sehen also, daß in den neu eingeführten Mythen ein aufschlußreicher Parallelismus zwischen zwei Schnitten fortbesteht: einem soziologischen Schnitt, der die Kategorien des Nahen und des Fernen definiert und eingrenzt; einem astronomischen Schnitt, der die täglichen oder nächtlichen Erscheinungen isoliert oder zusammenfaßt; schließlich einem anatomischen Schnitt, der sich für eine der verschiedenen Arten, den menschlichen Körpern zu zerstückeln, entscheidet. Die mythische Gesamtheit, mit der wir es zu tun haben, veranschaulicht also mehrere Modalitäten einer dreifachen Transformation. Diese läßt sich unter zwei Perspektiven, einer binären und einer analogischen, analysieren.

Vom binären Standpunkt aus sind die Augen eine metonymische Variante des Kopfs (der sie enthält), das Bein eine metonymische Variante des unteren Körpers (von dem es ein Teil ist). Diese Vereinfachung erlaubt es uns, in M 393-394 vorläufig die Transformation außer acht zu lassen, welche die Augen betrifft (die gewissermaßen der Kopf im Kleinen sind), und in der Gruppe der Mythen vom Ursprung Orions die Tatsache nicht zu berücksichtigen, daß ein und dieselbe Transformation bald ein unteres Glied bis zur Hüfte (die zuweilen eingeschlossen ist), bald nur das Bein betrifft (das gleichsam das untere Glied ist, nur im Kleinen). Wir stützen uns auch auf den Text von M 393-394, der die langen Spuren des zerfließenden Bluts evoziert, um es der Kategorie der länglichen Körper zuzuordnen.

Somit läßt sich die anatomische Transformation auf folgende Weise darstellen, wobei die Zeichen + und – jeweils den ersten und den zweiten Terminus eines jeden Gegensatzpaares bezeichnen:

	Ursprung Orions und der Plejaden:		Ursprung des Monds und des Regenbogens:	
	UNTERES GLIED	EINGE- WEIDE	KOPF	BLUT
<i>länglich/ rundlich</i>	+	—	—	+
<i>hart/weich</i>	+	—	+	—

Im Vergleich zur ersten Trennung: (*Schenkel + Bein*) // *Eingeweide*, die den unteren Teil des Körpers betrifft, und zur zweiten Trennung: (*Kopf + Augen*) // *Blut*, die den oberen Teil betrifft, veranschaulicht

VERSTÜMMELUNG UNTEN		VERSTÜMMELUNG IN DER MITTE		VERSTÜMMELUNG OBEN
Orion-Plejaden (M 135, 136, 279a, b, c)	Haar der Berenike (M 130)	Haar der Berenike <sup>(-1)</sup> (M 354)	sich anklam- mernde Frau (M 354, etc.)	rollender Kopf (M 393, 394, etc.)
gebilligte Ablehnung			erzwungenes Anhaften	eruldete Ablehnung
Sternbilder (nächtliche Objekte)		Sonne (tägliches Objekt) ...		... Mond, Sterne (nächtlich); Regenbogen (täglich)
Jahreszeitliche Periodizität: Überfluß oder Hungersnot		Tägliche Periodizität: Tag und Nacht		Monatliche Periodizität: Zeugung und Tod
Innere soziale Antagonismen (Eifersucht, Familien- zwist, Ehebruch)			Äußere soziale Antago- nismen (intertribale Konflikte, Krieg)	
Mißbrauch der Ehe (häuslicher Ehebruch)		Perversion der Ehe (zu nah oder zu fern)		Verweigerung der Ehe (+): inzestuöse Geschwister oder mit Tieren um- gehende Gattin; (—): spröder Knabe oder sprödes Mädchen

diejenige, die M 130 evoziert und aus der das Haar der Berenike resultiert, eine gemischte Formel: sie zerteilt die Figur in Höhe der Taille, d. h. in der Mitte. Aus dieser Bemerkung folgt, daß man auch den Zyklus der Transformationen auf analogische Weise interpretieren kann, indem man die Schnittebene allmählich von unten nach oben verlagert.

An einem Pol der Gruppe erzeugen also das abgeschnittene Bein (oder Schenkel) und die verstreuten Eingeweide Orion und die Plejaden, Sternbilder, die die Fische ankündigen. Die untere Hälfte der in Höhe der Taille zerschnittenen Figur wird entweder zu Fischen (M 362), einer Nahrung der Fische (M 130) oder bleibt neutral in bezug auf den Fischfang (M 354). Ihre obere Hälfte wird das negative (M 130) oder positive (M 354) Mittel dieses Fischfangs. Gehen wir weiter nach oben: der abgeschlagene Kopf, gierig oder kannibalisch, hat Erfolg oder Mißerfolg, wenn er sich anklammern will. Im positiven Fall bildet er eine Grenzform der Rumpf-Frau und spielt wie diese die Rolle einer Klette. Im negativen Fall wird der abgeschlagene Kopf oder das vergossene Blut, die endgültig von ihrem Träger isoliert sind, zum Mond und zum Regenbogen. Das eine dieser himmlischen Wesen verursacht die Menstruation und die Zeugung (Leben), das andere nicht weniger blutige, aber ganz anders geartete Ereignisse (Tod), denn die Cashinawa, von denen hier die Rede ist, nennen den Regenbogen »Weg der Feinde«.

Die nebenstehende Tabelle erspart uns einen langen Kommentar. Wir sehen zunächst, daß der Platz, den M 354 einnimmt, sowohl erklärt, daß das Motiv vom Ursprung des Regenbogens bereits hier auftaucht (wie in den Mythen zu seiner Rechten), als auch, daß die astronomischen Bezüge auf den nächtlichen Himmel, die im Gerüst noch bezeugt sind, keine präzise Botschaft erzeugen können. In der Tat bedienen sich diese Bezüge, die aus Mythen auf der linken Seite stammen, nur noch der Vermittlung eines imaginären Sternbilds. Zweitens fördern die Cashinawa-Versionen – die den Gegensatz zwischen dem Leben, das der Gruppe entspringt (durch den Mechanismus der weiblichen Fruchtbarkeit und der Zeugung), und dem Tod, den die Feinde ihr zufügen (aufgrund des Kriegs, der für die Männer soziologisch blutig ist, während die Fruchtbarkeit für die Frauen physiologisch blutig ist), so deutlich hervorheben – das Verständnis der Tatsache, daß selbst die nordamerikanischen Versionen vom Mythos der sich anklammernden Frau ihr einen jungen Krieger

opfern, der sich der Ehe widersetzt: sich also weigert, zum Leben beizutragen, da er sich ausschließlich den Werken des Todes widmet.

Eine Gesellschaftsgruppe, in der man die normalen Heiratsregeln überschreitet, um sich dem Inzest (M 255, M 366, M 392) oder dem Umgang mit Tieren hinzugeben (M 370c und zahlreiche nicht nummerierte nordamerikanische Versionen von M 150-159), oder weil ihre Töchter (M 394) oder ihre Söhne (M 367-370) sich nicht verheiraten wollen, hat kein anderes Mittel mehr als den Krieg, um ihre Beziehungen zu den Fremden zu regeln (M 255, M 393). Selbst ihre Beziehungen zur Natur äußern sich durch Exzesse bei der Jagd (M 391) oder beim Fischfang (M 354), vergleichbar ihren kriegerischen Exzessen. Indem die Jäger das Wild behandeln, als wäre es ein Feind, und folglich mit den natürlichen Ressourcen Mißbrauch treiben (M 391), machen sie sich einer Verleugnung der Periodizität schuldig. Wir müssen diese Periodizität als eine jahreszeitliche verstehen, die, insofern sie nicht mißachtet wird, die jährliche Wiederkehr des Fisches oder des Wilds sichert. Ohne Zweifel impliziert sie bereits einen Mangel, denn es ist nicht unvorstellbar, sondern wünschenswert, daß die Nahrung das ganze Jahr über reichlich zur Verfügung steht. Wir begreifen also, daß die Mythen sie als Folge eines Vergehens ansehen: Mißbrauch der Eheverbindung, der diese jedoch voraussetzt und aufgrund dessen von weniger schwerwiegendem Nachteil ist als ihre Ablehnung.

In den Mythen entstehen oder resultieren die Sternbilder aus menschlichen Ehebündnissen, die durch einen verräterischen Akt mißbraucht oder zerstört werden: Raub oder Ehebruch, der oft einer überzähligen Figur zugeschrieben wird: Bruder des Gatten, Schwester oder Mutter der Frau (HA, S. 330-333). Was Sonne und Mond betrifft, so sind sie aus unmenschlichen oder für unmenschlich gehaltenen Eheverbindungen hervorgegangen: handle es sich nun um den Inzest »gegen die Kultur« oder um die Vereinigung mit einem Tier, die also gegen die Natur ist, die aber die südamerikanischen Mythen im allgemeinen an den Ursprung der Fische (M 150 etc.) oder des Fischgifts (M 145) stellen, eines Mittels zum Fangen der Fische, deren Herren Sonne und Mond sind (M 255) und deren Ankunft die Sternbilder Orion und die Plejaden ankündigen (M 134-136). Auf diesem Umweg schließt sich also die Gruppe. Daraus folgt, daß die Vereinigung von Mond mit einem Menschen

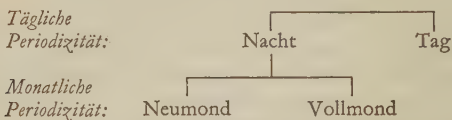
oder von Mond und Sonne mittels Umkehrung der inzestuösen Formel (M 256b; Nordenskiöld 3, S. 296 f.) für die Mythen an der äußersten Grenze des Möglichen liegt: eine Vereinigung, die eine unmäßige Verlängerung des menschlichen Penis erheischt, wenn Mond weiblich ist, oder, wenn er männlich ist, ein wundersames Kind erzeugt, von dem sich jedoch aufgrund seines leicht entflamm-  
baren und neugierigen Temperaments fast sagen läßt, daß er einen langen Penis personifiziert (M 247). Wenn man die Untersuchung der Mond-Mythen des Nordwestens von Nordamerika und der guayanisch-amazonischen Region gleichzeitig führte, ließe sich auch zeigen, daß der weibliche Mond eine Kindesräuberin ist (Transformation der sich anklammernden Frau), während der männliche Mond ein geraubtes Kind ist; geraubt jedoch von den »Töchtern des Laichs« (*milt-girls*), die selbst wieder den »hölzernen Gatten« einiger guayanischer Mythen transformieren (M 241): Vater eines von einer Fröschin geraubten Kindes, deren Rolle in den Salish-Versionen die Töchter des Laichs einnehmen.

Der Mond, der oft hermaphroditisch ist, auch wenn er sein Geschlecht nicht ändert, liefert somit einer Mythologie der Ambiguität das Thema. Die Sonne ist ihm zu nahe, als daß sie sich schuldlos vereinigen könnten, aber der Mensch ist zu fern, als daß ihre Vereinigung aus der Distanz nicht ihn selbst Gefahren aussetzte. Das nächtliche Gestirn schwankt beständig zwischen einer sozialen Trägheit und einer Gier nach Exotismus, die hinsichtlich der Beziehungen der Geschlechter nur die Wahl zwischen dem Inzest und der Ausschweifung lassen.

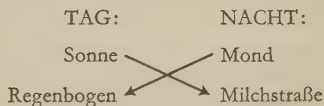
Jedes dieser ungleich schweren Vergehen entspricht also einer Verkürzung des Zyklus der Periodizität. Dies wäre unverständlich, wenn nicht die pervertierte Vereinigung eine räumliche Periodizität beeinträchtigte, die auf soziologischer Ebene das Äquivalent für die zeitliche Periodizität der astronomischen Phänomene bildet. Auf der Suche nach einem Gefährten kann ein Mensch zu nahe oder zu weit gehen. Und je nachdem, ob die periodische Wiederkehr dieses oder jenes Himmelskörpers alle Jahre, alle Monate oder alle Tage stattfindet, erlaubt sie es, die fluktuierenden Werte der Endogamie und der Exogamie mittels eines angemessenen Modells darzustellen. Der Mißbrauch der Eheverbindung steht ihrer Ablehnung entgegen, so wie die jahreszeitlichen Sternbilder dem Mond entgegenstehen, dessen Phasen monatliche sind; während seine Anwesenheit oder

seine Abwesenheit, die mit denen der Sonne alternieren, die kürzeste Form der Periodizität (die in diesem Sinne »inzestuös« ist) widerspiegelt, die sich beobachten läßt: die von Tag und Nacht.

In der Tat nähern die Cashinawa-Mythen diese beiden kurzen Arten der Periodizität ausdrücklich einander an: wenn der Mond zum ersten Mal auftaucht, löst er bei den Frauen monatliche Blutungen aus; und je nachdem, ob er zum Zeitpunkt der Empfängnis neu oder voll ist, wird das männliche Sperma oder das weibliche Blut in der Gebärmutter gerinnen, und die Kinder kommen mit einer taghellen oder einer nachtschwarzen Haut zur Welt:



Der Eingeborenentext stellt uns vor so große Interpretationsschwierigkeiten, daß wir zögern, die Korrelation zwischen den Phasen des Monds und der Pigmentierung der Kinder genau zu definieren. Wie dem auch sei, alle Mythen, die zu der Gruppe gehören, die zu konstruieren wir uns bemühten, verwenden ein System anatomischer Bezüge mit doppeltem Zugang. Sie setzen tägliche und nächtliche Erscheinungen miteinander in Beziehung und verweisen auf unterschiedliche Periodizitätszyklen. Wenn in M 393-394 der Mond als tägliches Äquivalent den Regenbogen hat, so erzeugt in einem guayanischen Mythos (M 149 a), dem wir später nochmals begegnen werden, die tägliche Sonne die Milchstraße, ein nächtliches Phänomen, wenn sie ihre Töchter mit der Beleuchtung des Wegs der Toten betraut:



Diese doppelte Beziehung zwischen der Milchstraße als nächtlichem Modus der Sonne und dem Regenbogen als täglichem Modus des Monds bestätigt die Äquivalenz, die wir unabhängig zwischen dem Regenbogen und einem schwarzen Fleck in der Milchstraße, d. h.



einer umgekehrten Milchstraße aufgestellt haben (RK, S. 318 f.). Folglich verdoppeln sich alle astronomischen Termini: die Milchstraße existiert positiv (sie hebt sich hell gegen den dunklen Himmel ab) und negativ (der Kohlensack, der sich dunkel vom hellen Hintergrund der Milchstraße abhebt); der Mond kann voll (hell) oder neu (dunkel) sein; und auch die Sonne erscheint in zwei entgegengesetzten Modalitäten: sommerlich und hell, oder winterlich und dunkel (M 255). Schließlich weiß man, daß die Indianer den Regenbogen unter zwei Aspekten begreifen, einem östlichen und einem westlichen, oder auch einem höheren und einem niederen (RK, S. 319).

Die Mythen verwenden diesen komplexen Code also deshalb, damit jedes himmlische Phänomen, unter dem einen oder dem anderen der beiden Aspekte betrachtet, verschiedene Formen der Periodizität evoziert und somit eine doppelte Funktion erfüllt. Dies ging schon deutlich aus den Kommentaren der Eingeborenen bezüglich des Regenbogens hervor, so wie wir sie in *Das Rohe und das Gekochte* zusammengefaßt haben: die Tukuna unterscheiden den östlichen Regenbogen von dem westlichen und setzen den einen mit den Fischen, den anderen mit der Töpfererde in Beziehung, also zwei Naturprodukten, deren Ernte jahreszeitlich bedingt ist. M 354 ist in diesem Punkt nicht weniger explizit: er assoziiert den Regenbogen des Ostens mit den periodischen Wanderungen der Fische, »piracema« genannt, die alljährlich zum Laichen die Wasserläufe hinaufschwimmen. Dagegen verweist der Regenbogen des Westens, der Herr der Töpfererde, auf eine kürzere Periodizität: man holt den Lehm nur während der ersten Vollmondnacht, denn sonst würde das Geschirr zerbrechen und diejenigen, die es benutzen würden, könnten sich schwere Krankheiten zuziehen (RK, S. 319 f.). Durch seine naturhafte Dualität kann der Regenbogen also als Band zwischen zwei Wertigkeiten der Periodizität dienen, einer jährlichen und einer monatlichen.

Desgleichen vereint die Sonne, von der die Mythen bald den täglichen, bald den jahreszeitlichen Charakter betonen (Wintersonne und Sommersonne, M 255), die jährliche mit der täglichen Valenz der Periodizität. Wie steht es nun mit dem Mond? Dieser zeigt sich in einer doppelten Periodizität, einer täglichen wie die Sonne oder einer monatlichen, jedoch niemals in einer jahreszeitlichen wie die Sternbilder (Abb. 8).

An einem Punkt des periodischen Zyklus vollzieht sich also ein Bruch. Die Sternbilder stehen gänzlich auf seiten der stark untermauerten Struktur, welche die jährliche und die jahreszeitliche

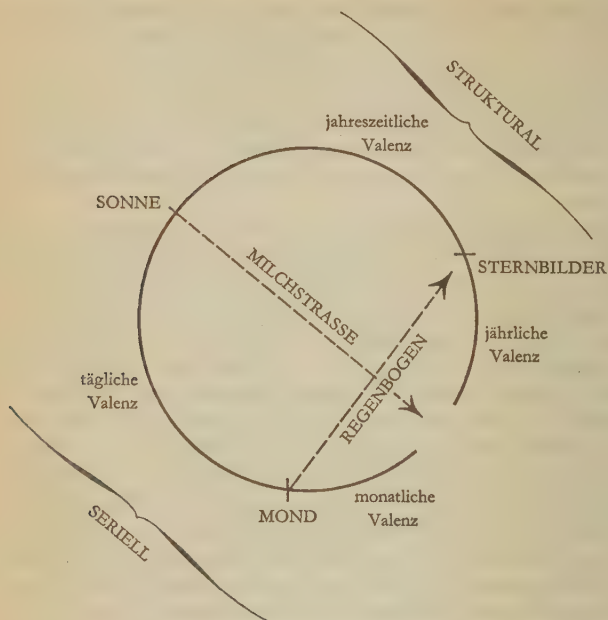


Abb. 8 – Periodizitätsformen

Periodizität bilden: die des Wechsels von Regen und Trockenheit, Überfluß und Hungersnot, Ankunft und Abzug der Fische. Der Mond hingegen steht gänzlich auf seiten der kurzen und seriellen Periodizität, die sich in zwei Formen äußern kann, einer täglichen oder einer monatlichen, doch ohne ähnliche Veränderungen nach sich zu ziehen wie der jahreszeitliche Zyklus. Die Jahreszeiten stehen einander entgegen, aber die Tage ähneln einander, und die Phasen des Mondes folgen einander in einer unabänderlichen Ordnung, im Winter wie im Sommer. Einzig die Sonne, die täglich ist wie der Mond und jährlich wie die Sternbilder, besitzt das Privileg, auf den einen wie auf den anderen Aspekt verweisen zu können.

Wir verstehen also, welche komplementären Funktionen dem Regenbogen und der Milchstraße in einem System dieses Typus zukommen. Indem man dem östlichen Modus des Regenbogens eine jahreszeitliche Konnotation und seinem westlichen Modus eine monatliche Konnotation gibt, erlaubt man es ihm, auf täglicher Ebene Termini zu vereinen, die auf nächtlicher Ebene dazu verurteilt sind, getrennt zu bleiben. Der Regenbogen überwindet damit einen Widerspruch. Auf nächtlicher Ebene wird er von der Milchstraße neutralisiert, da sie in der Synchronie und das ganze Jahr über den Gegensatz von hell und dunkel als (hellen) Sternenstaub und (dunkle) Kohlensäcke zusammenfaßt, den abwechselnd der Neumond und der Vollmond durch eine monatliche Periodizität veranschaulicht, die sich in der Diachronie entfaltet, jedoch auf repetitive Weise und das ganze Jahr über. Gleichzeitig präzisieren sich die jeweiligen Verwandtschaften des Regenbogens und des Mondes mit jedem Gestirn. Die Dualität des Regenbogens bildet eine Brücke, die gleichsam vom Mond in Richtung der jahreszeitlichen Periodizität geschlagen wird, die ihm sonst unerreichbar bliebe. Und mit der Milchstraße überbrückt die Sonne den Graben, den das System zwischen der monatlichen Periodizität und der jährlichen Periodizität gräbt; denn diesen Graben kann allein die Sonne überschreiten, aufgrund ihres täglichen Einverständnisses mit dem Mond, ihres jahreszeitlichen Einverständnisses mit den Sternbildern, wodurch sie die beiden Aspekte miteinander vereint.

## II

### Alltagsleben

*»Oui, quand l'homme renierait la Divinité, l'être pensant sans cortège et sans spectateur, serait encore plus auguste au milieu des mondes solitaires que s'il y paraissait environné des petites déités de la fable; le désert vide aurait encore quelques convenances avec l'étendue de ses idées, la tristesse de ses passions, et le dégoût même d'une vie sans illusion et sans espérance.«*

Chateaubriand, *Génie du christianisme*, l. IV, ch. 1.

Wenn man, wie wir es soeben taten, zwei Arten von Periodizität unterscheidet, eine mit langen, jährlichen oder jahreszeitlichen Zyklen und eine mit kurzen, monatlichen oder täglichen Zyklen, wobei die erstere das Siegel der Vielfalt trägt und die zweite das der Monotonie, kann man verstehen, warum sich, wenn man von der einen zur anderen übergeht, Mythen vom Ursprung der Sternbilder regelmäßig in Mythen vom Ursprung der Sonne und des Mondes transformieren. Doch im Laufe dieser Transformation vollzieht sich eine andere, die nicht mehr nur die Natur der Botschaft, sondern den Aufbau der Erzählung berührt. Hier zunächst ein Beispiel:

*M 60. Tukuna: Mißgeschicke von Cimidyüë*  
(Vgl. RK, S. 177 und M 129a, S. 289 f.)

Der Gatte von Cimidyüë verabscheute seine Frau und beschloß, sie während eines Jagdausflugs zu verlieren. Er überzeugte sie davon, daß die Sexualorgane der Coata-Affen (*Ateles* sp.) aus weißer Watte seien, ähnlich derjenigen, welche die Blasrohrspitzen verzierte, und daß man also warten müsse, bis das Gift seine Wirkung tue, um die Tiere aufzulesen, wenn sie tot herunterfielen. Er selbst würde vorausgehen und anderes Wild töten. Doch der Mann entfernte sich und kehrte ins Dorf zurück, ohne seiner Frau das vereinbarte Zeichen zu geben.

Sie blieb lange am Fuß des Baums sitzen. Und da sie den Rückweg nicht kannte, beschloß sie, den Affen zu folgen und sich von Sorva-Früchten (*Couma* sp.) zu ernähren, die sie ihr herunterwarfen. In der Nacht wurden die Affen zu Menschen und luden ihren Schützling ein, in einer der Hängematten zu schlafen, die in ihrer Hütte hingen; am frühen Morgen ver-

schwand die Hütte samt den Hängematten, und die Affen nahmen wieder ihre tierische Gestalt an.

Nachdem Cimidyü lange mit den Affen umhergezogen war, kam sie bei ihrem Häuptling an, der menschliche Gestalt hatte, obwohl er zur Rasse der Jaguare gehörte. Sie half mit, süßes Maniokbier für ein Trinkfest zuzubereiten. Der Herr der Affen schlief ein und verkündete schnarchend, daß er die Heldin fressen wolle. Voller Unruhe weckte diese ihn auf, was ihn in Wut versetzte. Er ließ sich einen großen Kern der *čaivarú*-Frucht bringen, mit der er so lange auf ihre Nase schlug, bis diese blutete. Daraufhin schlief er wieder ein und begann erneut zu schnarchen und seine Drohungen auszustoßen. Mehrere Male hintereinander weckte Cimidyü ihn auf, und der Affenmann schlug abermals auf ihre Nase, deren Blut er in einer Schale auffing, um es zu trinken. Er verlangte Bier, und alle Leute berauschten sich.

Am nächsten Morgen ging der Herr der Affen auf die Jagd, nachdem er das Bein von Cimidyü an einer langen Schnur festgebunden hatte, deren anderes Ende er hielt. Von Zeit zu Zeit zog er an der Schnur, um sich zu vergewissern, daß die Frau noch immer seine Gefangene war. In der Hütte befand sich eine auf die gleiche Weise befestigte Schildkröte. Sie erklärte, daß der Herr der Affen ein Jaguar sei, der vorhabe, sie beide zu fressen, und daß sie gut daran täten, das Weite zu suchen. Sie befreiten sich von ihrer Schnur, banden sie an einem Pfosten der Hütte fest und verschwanden, indem sie das Gehege von Venkiča, dem Bruder des Herrn der Affen, durchquerten, der gerade mit gekreuzten Beinen vor seiner Tür saß. Auf den Rat der Schildkröte hin nahm Cimidyü einen Knüppel und schlug damit dem Mann wenig oberhalb der Kniescheibe auf das Bein. Der Schlag bereitete ihm so große Schmerzen, daß er mit einem Ruck sein Bein einzog. »Verrate uns nicht!« rief die Frau im Vorbeilaufen. Venkiča ist im Sternbild Orion sichtbar.

Als der Herr der Affen von der Jagd heimkehrte, machte er sich auf die Suche nach den Flüchtigen. Er fragte seinen Bruder, ob er ein »dickes Mädchen« habe vorbeikommen sehen. Immer noch wahnsinnig vor Schmerzen verlangte der andere, daß man ihn mit dem »dicken Mädchen« in Frieden lassen solle: sein Knie tat ihm zu weh, als daß er antworten konnte. Der Herr der Affen gab die Verfolgung auf.

Abermals im Wald verloren, widerfuhr Cimidyü weiteres Mißgeschick. Ein Vogel aus der Familie der Spechte führte sie unter dem Vorwand, sie ins Dorf zurückzubringen, in die Irre. Sodann täuschte sie sich in einem Inhambu-Vogel aus der Familie der Hühnervögel, der seine Federn aufplusterte, um sie zu reinigen, und in dem sie eine alte Frau zu erkennen meinte, die im Innern einer Hütte einen Korb flocht; die Reisende bat darum, hier die Nacht verbringen zu dürfen. Doch der Vogel flog davon,

und sie mußte im Freien übernachten. Als sie sich am nächsten Morgen wieder auf den Weg machen wollte, wies ihr der Vogel die falsche Richtung.

In der folgenden Nacht glaubte Cimidyüë, sie könne sich unter einem riesigen Termitenbau, der an einem Ast hing, vor dem Regen schützen. Doch dieser Termitenbau war ein Jaguar, der sie bedrohte. Sie ergriff die Flucht und gelangte in ein Gebiet, in dem sie das Tal des Solimões erkannte. In dieser Nacht schlief sie am Fuß eines Kapok-Baums, gegen dessen Wurzelwerk gekauert. Die Tiere, die vorüberzogen, zuerst eine große Eidechse, dann eine Kröte, machten sich über sie lustig und gaben vor, sie ernähren zu wollen. Schließlich erwachte der Herr des Kapok-Baums, der ein blauer Schmetterling war (*Morphos menelaus*), und verkündete gähnend, daß er im Garten eines Indianers Ananas essen ginge, und dieser Indianer, dessen Namen er nannte, war kein anderer als der Vater von Cimidyüë.

Diese folgte dem Schmetterling bis zum Fluß. Die väterliche Hütte befand sich auf der anderen Seite. Also hatte Cimidyüë das Wasser überquert, ohne es zu wissen! Der Schmetterling sprach eine Zauberformel, welche die Frau in eine rote Libelle verwandelte. Die beiden Insekten flogen gemeinsam zum anderen Ufer, an das Cimidyüë ohne die Hilfe ihres Gefährten nicht hätte gelangen können. Zum Dank zerquetschte sie viele Ananas, deren Saft der Schmetterling trank. Der Vater wunderte sich beim Anblick der zerdrückten Früchte. Er legte sich mit seiner Frau auf die Lauer, erkannte seine Tochter, wollte sie zurückhalten, doch vergebens.

Die zu Hilfe gerufenen Dorfbewohner legten sich in einen Hinterhalt. Drei Tage lang warteten sie auf die Wiederkehr der Insekten. Schließlich gelang es ihnen, Cimidyüë zu fassen, doch der Schmetterling entkam ihnen. Man nahm die Frau trotz ihrer Proteste mit. Ihr Vater gab ihr ein Brechmittel ein; sie erbrach ausgiebig und kam wieder zu Vernunft.

Etwas später traf Cimidyüë bei einem Fest ihren Gatten. Er trug eine strohgespickte Maske, die eine kleine pelzige Eidechse verkörperte, und er sang spöttische Wörter, die seinem Opfer galten. Diese zündete ein Stück Harz an und warf es auf die Maske. Das Stroh fing Feuer, der Mann lief davon, ohne sich von seinem Rindengewand befreien zu können. Die Hitze ließ seinen Bauch explodieren, und der *poréne*-Vogel färbte seine Federn mit dem Blut. (Nim 13, S. 148 ff.)

In mehrerer Hinsicht erinnert dieser Mythos an den vom Jäger Monmaneki (M 354), der ebenfalls von den Tukuna stammt. Monmaneki ist ein *abenteuerlustiger Ehemann*, der seine verschiedenen Gattinnen unter den Tieren aufliest; Cimidyüë veranschaulicht den symmetrischen Fall einer *abenteuerlustigen Gattin*, die ihr Gatte bei



Tieren zurückläßt, welche sie niemals als Frau behandeln, sondern in ihr vielmehr ein Subjekt oder ein Objekt der Nahrung sehen: die Affen ernähren sie, der Herr der Affen und der Jaguar wollen sich von ihr ernähren, die Eidechse und die Kröte weigern sich, sie zu ernähren, der Schmetterling läßt sich von ihr ernähren. Diese Dialektik hält sich stets in den Grenzen des wörtlichen Sinns, während die tierischen Gattinnen von Monmaneki sie zwischen wörtlichen und übertragenen Sinn stellen: die Vogel-Frauen ernähren ihren Gatten im wörtlichen Sinn, die Frosch-Frau und die Erdwurm-Frau lassen sich von ihm in übertragenem Sinn ernähren, da sie Stellungen der Eliminierung (Umkehrung der Nahrung im wörtlichen Sinn) für Stellungen der Befruchtung halten (Äquivalente für die Ernährung im übertragenen Sinn).

Am Schluß des Mythos von Monmaneki bleiben ein Mann, seine Mutter und seine Frau zurück; am Schluß des Mythos von Cimidyü eine Frau, ihr Vater und ihr Mann. In einem Fall »hält« die Frau ihren Mann, der sich mit Hilfe des Wassers von ihr befreit. Im anderen Fall »läßt« der Mann seine Frau im Stich, die sich an ihm mittels des Feuers rächt. Die sich anklammernde Frau teilt sich in Höhe der Taille in zwei Hälften; der treulose Mann explodiert in Höhe des Bauchs. Bald verursacht die Mutter des Jägers Unheil, indem sie die Tugenden ihrer tierischen Schwiegertöchter verkennt; bald zeigt sich der Vater einer Frau, die mit einem Jäger verheiratet ist, hilfreich gegenüber seiner Tochter, die sich in den Tieren getäuscht hat, die sie besuchte. Schließlich erinnern wir uns daran, daß der Mythos von Monmaneki explizit den Ursprung des Regenbogens und implizit den des Haars der Berenike evoziert, deren Funktion er umkehrt. Der Mythos von Cimidyü evoziert explizit den Ursprung des Sternbilds Orion, dessen anatomisches Thema abschwächt (gelähmtes Knie statt abgeschnittenes Bein), und implizit den Ursprung der Mondfinsternis, welchen die Tukuna dem Dämon Venkiča zuschreiben, der die Rolle von Orion spielt (s. oben, S. 89).

Übereinstimmende Hinweise veranlassen uns also, M 60 und M 354 ein und derselben Gruppe zuzuordnen. Man darf indessen nicht außer acht lassen, daß diese Mythen sehr verschiedenartig erscheinen, wenn man sie unter syntagmatischem Blickwinkel betrachtet. Beide haben die Form einer Episodenerzählung, doch in M 354 trägt diese Ähnlichkeit, denn wir konnten hinter der seriellen Form

eine Konstruktion aufdecken, deren Elemente, aus verschiedenen Perspektiven beobachtet, sich stets präzise ordnen. Im Fall der Abenteuer von Cimidyüë würden wir nichts dergleichen erkennen, denn abgesehen von einigen verstreuten und schwer zu verbindenden Anhaltspunkten scheinen die Zahl der Episoden, ihre Reihenfolge sowie die Typen, zu denen sie gehören, von einer freieren Erfindung herzurühren, die im Begriff ist, sich von den Zwängen des mythischen Denkens zu befreien, wenn sie es nicht schon getan hat. Mit anderen Worten, man darf sich fragen, ob die Geschichte von Cimidyüë nicht einen signifikanten Übergang von der mythischen Gattung zur Romangattung illustriert, deren Kurve flexibler ist und nicht denselben Bestimmungen gehorcht.

Jeder, der die mündliche Literatur der südamerikanischen Indianer gesammelt oder untersucht hat, hat diesen Gegensatz empfunden. Nimuendajú, dem wir die Geschichte von Cimidyüë verdanken, ordnet sie einer gesonderten Kategorie zu, der er den Titel gibt: »Odysseische und abenteuerliche Legenden«. Allerdings hat er auch den Mythos von Monmaneki dazugerechnet, jedoch deshalb, weil er sich, da er keine Textanalyse vorgenommen hat, bei der oberflächlichen Ähnlichkeit aufhielt, auf die auch wir hingewiesen haben, ohne den Unterschieden auf einer tieferen Ebene aufzuspüren. Zur Gruppierung bestimmter Mundurucu-Mythen hat Murphy (1, S. 94) eine Sonderrubrik eingerichtet: »Abenteuer und Sagen«, und er betitelt »Saga« (vgl. Kruse 2, S. 642: »Reisen«) einen Mythos (M 402), von dem er selbst sagt, daß er der Tukuna-Geschichte von Cimidyüë und einer Tembë-Geschichte entspricht (M 403a; Nim. 2, S. 299). Wir kennen zwei Varianten dieser letzteren Erzählung, die sowohl Wagley und Galvão (M 403 b; S. 140 ff.) wie Métraux, der sie fast in derselben Form bei den Kayapo gesammelt hat (M 404; 8, S. 30 ff.), als »Abenteuer« bezeichnen, nach dem Beispiel von Roth (1, S. 126-130), der eine lange Warrau-Geschichte so genannt hatte, auf die wir uns mehrmals bezogen haben (M 317). Ihre Verwandtschaft mit dem Mythos von Cimidyüë scheint um so deutlicher zu sein, als eine Version, deren Held Keré-Kéré-miyu-au heißt, ebenfalls den Schmetterling damit beauftragt, die Rückkehr zur Familie zu leiten. Roth erzählt, daß er sich über dieses Eingreifen eines von den Mythen sonst selten erwähnten Insekts wunderte; worauf sein Informant antwortete, daß der Schmetterling ein treuer Freund der Indianer sei: berauscht

er sich nicht an ihrem Bier, so daß er nicht einmal mehr davonfliegen kann?

Hier wollen wir eine Parenthese öffnen. Die Rolle des hilfreichen Tiers, die in M 60 und M 317 vom Schmetterling übernommen wird und der anti-hilfreichen Rolle entgegensteht, die diese Mythen, im Gegensatz zu vielen anderen, den anderen Tieren zuschreiben, mag noch aus einem Grund verwundern, der zu dem von Roth vorgebrachten hinzukommt. Im gesamten guayanisch-amazonischen Areal haben die Schmetterlinge, vor allem die der Gattung *Morpho*, eine unheilbringende Konnotation. Als Geschöpf von Zauberern und dem Geist des Bösen braut der Schmetterling die Malaria in einer Kürbisflasche und streut sie über das ganze Land (K. G. 2, S. 328). Bei denselben Cubeo, die die vorstehende Information lieferten, »ist der *Morpho*-Schmetterling mit seinen wundervollen blauen Flügeln mit dem Bösen und der Zauberei verbunden . . . Wenn ein Zauberer ein magisches Gift zubereitet, um aus der Ferne ein Opfer zu töten, taucht der *Morpho*-Schmetterling auf und flattert um das Gefäß herum. Genau in dem Augenblick, da er hineinfällt und verbrüht, geht auch das Opfer zugrunde« (Goldman, S. 224 f.). Die Tukano vom Rio Uaupès nennen den Schmetterling *wāx-ti-turu*, »Teil von Wāxti«, anders gesagt von Jurupari, dem »Teufel« West-Amazoniens (Silva, S. 332 ff.). Den Aguaruna zufolge soll der *Morpho*-Schmetterling *uampisuk* sein, eine teuflische Kreatur (Guallart, S. 85 Fn. 68), die Inkarnation der Seele von jungen Mädchen, die ein Dämon geraubt hat. Dieser letztere Hinweis, den wir Wavrin (S. 626 f.) entnehmen, führt zu den Tukuna zurück, die den Geist des Kapok-Baums für den Feind der unpfällichen Frauen halten (Nim. 13, S. 92): eben jenen Geist des Kapok-Baums, der in dem Tukuna-Mythos von Cimidyuë durch einen *Morpho*-Schmetterling verkörpert wird, der aber dennoch zum Führer und Beschützer der Heldin geworden ist.

Es scheint nicht undenkbar zu sein, daß diese Umkehrung des semantischen Werts des Schmetterlings mit dem rituellen Gebrauch der Narkotika oder Betäubungsmittel zusammenhängt, die in Form von Pulver eingenommen wurden, insbesondere des Paricá (Was-sén, 1, 2; Wassén-Holmstedt), – ein Gattungsname, der mehrere Präparate auf der Grundlage von Körnern, Rinde oder Blättern von Mimosengewächsen (*Piptadenia peregrina*) oder Muskatnußgewächsen (*Virola* sp.) bezeichnet. Das Eingreifen der Libelle

kommt in den Mythen noch seltener vor als das des Schmetterlings, in dessen Begleitung es der in ein anderes Insekt verwandelten Cimidyüé gelingt, den Fluß zu überqueren, der ihr den Rückweg abschneidet. Die Tukuna schnupften nun aber den Paricá, und es gibt im ethnographischen Museum von Wien eine Paricá-Tafel der Maué-Indianer aus geschnitztem Holz, auf der kopulierende Libellen und Schmetterlinge abgebildet sind (Wassén 2, Abb. 12, und S. 45 f.). Doch diese durch den Hinterleib vereinten Insekten sind so verschieden voneinander, daß die Szene eher an einen Schmetterling gemahnt, der eine Libelle abschleppt, wie im Mythos von Cimidyüé. Desgleichen ließe sich in der Tukuna-Tafel des ethnographischen Museums von Oslo (Wassén 2, Abb. 41) unschwer ein Schmetterling erkennen, auf dem eine Libelle mit eingezogenen Flügeln sitzt, wenn die Hauptfigur nicht eine eckige Nase hätte, Merkmal des Cebus-Affen in den Tukuna-Masken (wie Wassén richtig beobachtet), während die Schmetterlingsmasken eine Art länglichen Horns tragen (Nim. 13, S. 82 und Tafel 17b, Abb. 9).

Die meisten anderen Paricá-Tafeln aus dem Amazonasgebiet stellen ein Geschöpf dar, das als Schlange oder Kaiman identifiziert wurde, ein Tier, das anstelle des Schmetterlings in den Tenetehara-, Kayapo- und Mundurucu-Versionen unseres Mythos die Rolle des Fährmanns spielt. Wir werden diese Episode im siebten Teil interpretieren. Dennoch spricht das geschnitzte Bild eine Sprache, deren der Kaiman, wie die Mythen behaupten, beraubt ist (HA, S. 246); und Frikel (1, S. 8) hat bei den Kachúyana am Rio Trombetas einen Gegenstand gleicher Art gesehen, der »aquatische Jaguare« und ein *kurahi*, *korehi*, *antchkire* genanntes Wesen darstellt, über das er keine Informationen erhalten konnte. Im übrigen fällt das Verbreitungsgebiet unserer Mythen nur zum Teil mit dem des Paricá zusammen. Trotz diesen Ungewißheiten ist es frappierend, daß alle von den Wanderungen des Helden oder der Heldin zu betrügerischen oder böartigen Tieren erzählen, die oft riesenhafte Formen haben (wie der Inhambu-Vogel, den Cimidyüé für eine Hütte hält, in der eine alte Frau wohnt und in die sie selbst eintreten möchte). Was wir von den Paricá-Riten wissen, läßt in der Tat vermuten, daß sie hauptsächlich das Ziel haben, Menschen in freundschaftliche Beziehungen zu riesigen tierischen Geistern zu bringen, die von den Kachúyana *worokiema* (Frikel 1, passim), von den Surára *hekura* (Becher 2, S. 91-96) genannt werden, sie einzuschüch-

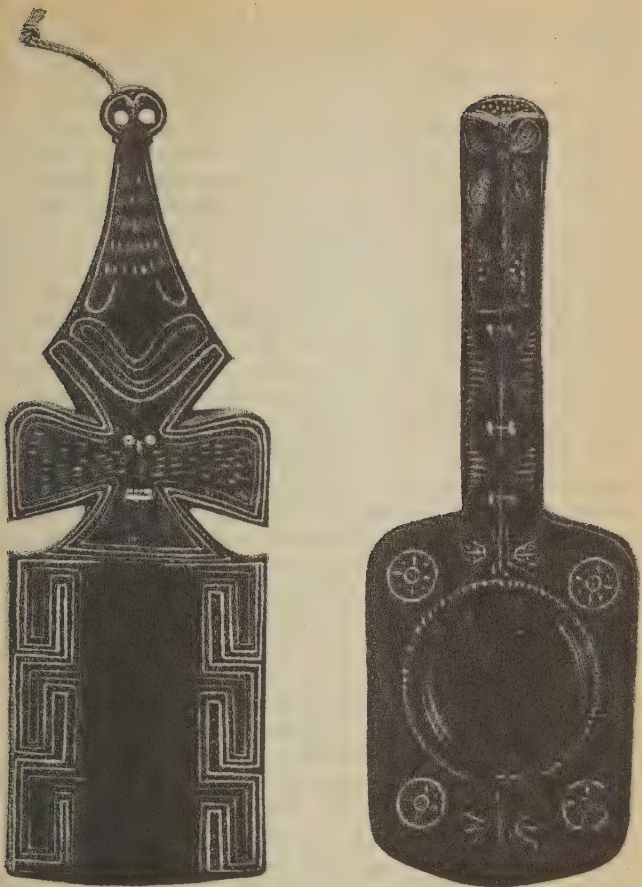


Abb. 9 – Links: *Tukuna-Tafel* im ethnographischen Museum von Oslo.  
 Rechts: *Maué-Tafel* im ethnographischen Museum von Wien  
 (nach Fotografien dieser Museen)

tern, ihre schändliche Kraft zu neutralisieren, ihre heilbringende Kraft einzufangen und sich mit ihnen zu identifizieren. Ist es nicht genau das, was unsere Reisenden meist vergeblich zu tun versuchen,

wenn sie in einer fremden und drohenden Welt umherirren und von der ihrigen stets durch einen Fluß getrennt sind, den überquert zu haben sie sich manchmal nicht mehr erinnern (M 60, 403 a, b)?

Die Freiheit der Erfindung, von der diese Mythen zeugen, ist so groß, und der traumhafte Zauber, der von ihnen ausgeht, so intensiv, daß wir es uns versagen möchten, sie zu referieren. Doch andererseits verbietet es auch ihre Länge, sie textgetreu zu reproduzieren. Wir werden also nur auf sie anspielen. Nachdem sich der Warrau-Held Kororomanna zu Dämonen in Gestalt von Brüllaffen verirrt und sie auf verschiedene Weise getäuscht hatte (M 317; HA, S. 424 f.), bemerkt er, daß er verloren ist. Er irrt umher und erlebt verschiedene Abenteuer: bei einer verführerischen Frau, die unter einem eifersüchtigen Schlangenmann leidet; bei einem weiblichen Dämon, den er umkommen läßt, nachdem er sein Baby getötet hat; bei Menschenfressern, die ihn in einem Netz fangen und denen er entkommt; bei einem menschlichen Kopf, der sich an ihn hängt und ihn verfolgt (s. oben, S. 52); bei einem Fischer, der einen Fluß austrocknet, indem er das Wasser in eine Tasche füllt, die er dadurch erzeugt, daß er seine langen Hoden hebt (vgl. oben, S. 83), und der den Helden in einem Holzblock gefangenhält. Als er sich schließlich durch ein Tabakopfer befreit hat und mit einem ungeheuren Vorrat an Fischen mit sehr kleinem Volumen beschenkt wurde, findet Kororomanna seine Mutter und seine Frau mit Hilfe mehrerer Tiere wieder, denen er nacheinander begegnet und die ihm den Weg weisen (Roth 1, S. 126-130).

Der Mundurucu-Version (M 402; Kruse 2, S. 642-646; Murphy 1, S. 95-102 und dem Warrau-Mythos sind mehrere Episoden gemeinsam: Verführung durch die Gattin eines Menschenfressers; Betrug eines anderen Menschenfressers, dem der Held statt seines eigenen Fleisches und seiner Leber Affenstücke anbietet... Doch die Erzählung hebt anders an: ein Knabe namens Perisuát wird aus dem Dorf gelockt von seinem in einen Tapir verwandelten mütterlichen Onkel, in dessen After er, da er ihn für tot hielt, naiverweise seinen Arm bis zur Schulter gesteckt hatte, um die Eingeweide aus dem Leichnam zu holen, bevor er ihn zerstückelte. Kaum hat das Tier eingewilligt, seinen Gefangenen freizugeben, als Jäger ihn töten. Perisuát entkommt ihnen, indem er sich in ein Bienennest verwandelt. Er überquert den Tapajoz auf dem Rücken eines Kaiman, der ihn gern verschlingen würde, erlebt unangenehme Aben-



teuer bei verschiedenen Tieren: Vögeln, Raupen, mehreren männlichen und weiblichen Jaguaren, weiteren Raupen, einem Tapir samt seinen Töchtern, die ihn heiraten wollen, sowie allen möglichen übernatürlichen Wesen: einem Menschenfresser mit spitzem Bein, einem anderen, der ihm eine Falle stellt, aus der ihn Insekten und ein Eichhörnchen befreien, Affen, die in Wahrheit »Mütter des Regens« sind... Ein verwundeter Jaguar, den er pflegt, bringt ihn schließlich auf den richtigen Weg, und er kommt zu Hause an, ist aber so wild geworden, daß er seine Hausvögel abschlachtet. Sein langer Aufenthalt im Wald hatte ihm eine leichenblasse und von Parasiten verwüstete Haut eingetragen. Seine Großmutter wusch und pflegte ihn. Sie salbte ihn mit Urucu, um die Heilung zu beschleunigen, doch die Krankheit war schon zu weit fortgeschritten, und Perisuát starb.

Wie wir schon sagten, sind die Tembé-, Tenetehara- (M 403 a, b; Nim. 2, S. 299 ff.; Wagley-Galvão, S. 140 ff.), Shipaia- (M 403 c; Nim. 3, S. 390-393) und Kayapo-Versionen (M 404; Métraux 8, S. 30 ff.) einander sehr verwandt. Der Shipaia-Version zufolge wurde ein Indianer, dessen Hand in einem Loch steckengeblieben war (vgl. M 402), von einem behaarten Geist mit Keulenschlägen betäubt und in einen Korb voller Ameisen gesteckt. Es gelang ihm, aus diesem Gefängnis und dann aus einem hohlen Baum, der ihn ebenfalls gefangengenommen hatte, zu entkommen. Ein empfindsamer Kaiman willigte ein, ihn über einen Fluß zu bringen. Dann schief der Held in einer der drei Hängematten, die der Inhambu-Vogel angeblich für sich allein benutzte, sah einem Jaguar eine ganze Nacht lang in die Augen, und erfreute sich der Gastfreundschaft einer Familie von Tapiren, in der das Männchen einen so festen Schlaf hatte, daß seine Frau ihn schlagen mußte, um ihn zu wecken.

Anderswo fleht der im Laufe einer kriegerischen Expedition oder einer Jagd auf Nachtschwalben verirrte Held vergeblich mehrere Tiere an, ihn ans andere Ufer eines Flusses zu bringen. Der Kaiman willigt ein, denn er hofft, ihn zu verschlingen. Der Held entkommt dank einem Stelzvogel, der ihn in seinem Kropf unter den Fischen versteckt, die er gerade verschluckt hat. In der Kayapo-Version begegnet der Held nacheinander einem Hirsch, einem Tapir, einem Affen und einem Coati, die ihn beschuldigen, sie während seiner Jagdzüge verletzt zu haben, ihm versprechen, ihn in sein Dorf zu

bringen, ihn jedoch in die Irre führen oder unterwegs im Stich lassen. Schließlich bringt ihn sein Bruder, der zufällig vorbeikommt, auf den rechten Weg. In den Temb -Tenetehara-Versionen folgt die Episode vom Kaiman und vom Stelzvogel unmittelbar nach der Erzählung von den unangenehmen Abenteuern bei Tieren wie der Kröte, dem Kolibri und der kannibalischen Schlange. Nur die Wildschweine zeigen sich entgegenkommend. In ihrer Gesellschaft irrt der Held auf der Suche nach Körnern und wilden Früchten umher bis zu dem Tag, da er durch Zufall in die Pflanzung seiner Mutter gerät. Eine Version erklärt, daß er sich von nun an stets abseits hält, in einer Ecke der H tte schläft oder die Erzählung seiner Abenteuer und die Gesänge herleiert, die er bei den Schweinen gelernt hat, denn er selbst war ein Schwein geworden. Andere Versionen sagen, daß er sich so stürmisch in die Arme seiner Mutter warf, daß er sich nicht mehr von ihr lösen konnte. Unwiderruflich getrennt oder verbunden, wird der verlorene und wiedergefundene Held also zu einem Tier oder zu einem sich anklammernden Mann. Somit vereint er in seiner Person Eigenschaften, die der abenteuerlustige Held von M 354 nacheinander in der Person seiner Gattinnen fand, denn die Mehrzahl von ihnen waren tierische Frauen, außer einer menschlichen, der die Rolle der Klette zufiel.

In der ganzen Reihe der Mythen ist nur Cimidy   eine Frau; die anderen Helden sind männlich. Die Heldin versucht, zu ihrem Vater zurückzukehren, die Helden kehren zu ihrer Mutter zurück, was nicht unbedingt einen Gegensatz zwischen dem patrilokalen Wohnsitz der Tukuna und dem matrilocalen der Warrau und, zumindest seit kurzem, der Mundurucu (Murphy 3) widerspiegelt; denn auch die Temb -Tenetehara praktizierten den patrilokalen Wohnsitz. Folglich bleibt die Gegensatzstruktur relevant, unabhängig vom ethnographischen Substrat: selbst in diesem Gewand ist es immer noch die Beziehung der Entfernung oder der Nähe *zwischen den Geschlechtern*, die es erlaubt, diejenige zwischen den Entfernungen oder der Zeitdauer zu kodieren.

Cimidy  , die der Mythos als ein »dickes Mädchen« schildert, lähmt das Bein des Dämons Venki  a, der das Sternbild Orion personifiziert. In doppelter Hinsicht erinnert sie also an den »dicken Knaben« des Mundurucu-Mythos M 255, der eine Personifizierung der Wintersonne blendet (s. oben, S. 93). Beschämt über seine Verunstaltung, verfinstert sich das Gestirn hinter den Wolken, während

der Dämon Venkiča, den sein Gebrechen wütend macht, die Aufgabe hat, die Mondfinsternis hervorzurufen. Abgeschwächte Ausdrücke von Sonne und Mond (denn sie verfinstern sich) scheinen also mit ebenfalls abgeschwächten Formen der Verstümmelung zusammenzuhängen, welche in denselben oder in benachbarten Mythen diese Gestirne ins Leben rufen: durchstochene Augen statt abgeschlagenem Kopf, gelähmtes Knie statt abgeschnittenem Bein oder Schenkel. Zweifellos ist nur in dem Mythos von Cimidyuë ein expliziter astronomischer Bezug zu erkennen. Aber man darf nicht vergessen, daß dieser Mythos – der einzige der Gruppe, der die Hauptrolle einer Frau anvertraut – zum *Corpus* der Tukuna-Mythologie gehört; er transformiert also M 354 viel direkter und unmittelbarer als die anderen Versionen. Diese gehören zu anderen Stämmen; in der Perspektive, die wir uns zu eigen gemacht haben, nehmen sie auch entferntere Stellungen ein. Wenn wir nur über den Mythos von Cimidyuë verfügten, könnten wir fast sagen, daß wir von den Mythen vom Ursprung Orions und der Plejaden ausgingen, sodann zu denen vom Ursprung des Haars der Berenike, der sie umkehrt, und später zu M 354 gelangten, der wiederum den vorhergehenden umkehrt, und nun wieder, durch die Geschichte von Cimidyuë, zum Ursprung Orions zurückgeführt worden sind, die jedoch bezüglich des anatomischen Themas eine sehr abgeschwächte Form hat und in astronomischer Hinsicht anders kodiert ist. Wir erinnern uns, daß die Tukuna, im Gegensatz zu ihren guayanischen Nachbarn, das Haar der Berenike, ein nächtliches Sternbild, umkehren und sich auf den Regenbogen, das tägliche Äquivalent eines Sternbilds, berufen, um die Ankunft der Fische zu erklären. In diesem System spielt das Sternbild Orion höchstens noch gegenüber dem Mond eine Rolle; und auch hier steht es speziell dessen Verfinsterung vor, d. h. einem zuerst verminderten, dann beseitigten Mond. So wie folglich die Tukuna in doppelter Weise (hinsichtlich der Periode und hinsichtlich der Funktion) das Haar der Berenike umkehren, um zu Orion zurückzukehren, transformieren sie die Figur und die Eigenschaften von Orion, um zum Mond zurückzukehren, der *in seiner Abwesenheit gegenwärtig* ist – wie bei ihnen schon das Haar der Berenike –, was besagt, daß in der Tukuna-Mythologie, in der der positive Mond aus einer zu nahen sexuellen Verbindung (dem Inzest von M 358) resultiert, der negative (= verfinsterte Mond) aus der Trennung eines Ehe-

paares resultiert (Cimidyuë und ihr Gatte), das hätte beieinander bleiben müssen. Desgleichen entzündet am Ende des Mythos ein zu nahes irdisches Feuer einen kriminellen Brand und verursacht eine Bauchexplosion, was beides, wie wir später anhand eines anderen Mythos sehen werden (M 406, S. 141), mit einem berstenden Gehirn kontrastiert, aus dem das himmlische Feuer und seine wohltuende Wärme resultieren. Die doppelte Strecke, die in ihren positiven und negativen Ausdrücken die Gestirne und die Sternbilder vereint, verwendet also die Mittel einer doppelten anatomischen Kodierung, bei der die unteren oder oberen Verstümmelungen täglichen (M 406) oder nächtlichen (M 396, M 60) Explosionen entsprechen, die selbst wieder entweder das Unten oder das Oben betreffen. Schließlich müßte noch untersucht werden, ob die Gestalt des »dicken Mädchens« in der Mythologie der Arawak aus Guayana sowie in der der Warrau, wo sie zum Morgenstern wird, nicht die der himmlischen Frau transformiert, die durch ihre Korpulenz die Öffnung der oberen Welt verstopft (Roth 1, S. 141 f.; M 243 in: Wilbert 9, S. 25, 35; vgl. HA, S. 201). Von dem »verstopfenden Körper« würden wir auf diese Weise – dank dem verfinsterten Mond, der als Zwischenglied dient – zu dem abgeschlagenen Kopf zurückkehren, aus dem einerseits ein »entstopfter Körper«, andererseits der Vollmond resultiert. Das verfügbare Material scheint nicht auszureichen, um diesen Ring zu schließen. Es sei denn, wir hielten bis zu den Lepcha des Sikkim Ausschau, denn diese haben einen Mythos, der merkwürdig dem der Mundurucu ähnelt (M 255), in dem eine *Kröte*, Mörderin eines der Sonnenbrüder, den »dicken Knaben« ersetzt, der, ebenfalls mit Pfeilen, ein Tagesgestirn blendet. In dem Lepcha-Mythos (Stock, S. 269 ff.) zieht sich die andere Sonne hinter einen schwarzen Schleier zurück und verursacht eine lange Nacht, die so lange dauert, bis die Erzählung, die sich darin mit der alten japanischen Mythologie trifft, einen schalkhaften Gott einführt, der das Gestirn erheitert und den Menschen das Licht zurückgibt.

Mit dem Mythos von Cimidyuë vollzieht sich also ein unauffälliger Übergang vom stellaren Code zum lunaren Code. Das Sternbild Orion, das ausdrücklich genannt wird, hat keine jahreszeitliche Funktion, und seine Personifizierung durch den Dämon Venkiča erinnert nur an die Abwesenheit des Mondes. Sowohl dieser My-

thos wie auch mehrere andere aus derselben Gruppe machen nun diesen Übergang noch auf andere Weise sichtbar, die das Auftauchen sehr kurzer periodischer Formen bestätigt.

Wenn man diese Erzählungen liest, stellt man fest, daß sie sehr darauf bedacht sind, den Ablauf der Episoden mit dem Wechsel von Tag und Nacht in Übereinstimmung zu bringen, indem sie jedes Abenteuer des Helden oder der Heldin innerhalb eines Zeitraums von zwölf oder vierundzwanzig Stunden spielen lassen. Die Geschichte von Cimidyüë (M 60) ist voll von Wendungen wie: am nächsten Tag...; bei Einbruch der Dunkelheit...; in dieser Nacht...; einen Tag später...; drei Tage lang..., usw. Das Verfahren tritt noch deutlicher in der Geschichte von Perisuát zutage (M 402): am nächsten Tag...; am Morgen...; die Nacht brach herein...; er lief den ganzen Tag und noch weit in die Nacht hinein...; den ganzen Tag über...; in dieser Nacht...; am nächsten Morgen...; am Ende dieses vierten Tags...; am fünften Tag...; der Regen fiel den ganzen Tag und die ganze Nacht bis zur Mitte des nächsten Tags..., usw. Von den fünfzehn Episoden, welche die Kruse-Version dieses Mythos anführt, beziehen sich sechs auf eine Periode von zwölf Stunden, die der Dauer der Nacht entsprechen. Der Tembë- und der Kayapo-Mythos (M 403 a, 404) sind unbestimmter, aber wir besitzen nur kurze Versionen von ihnen, und in der Version der Tenetehara (Verwandte der Tembë, M 403b) lassen sich zumindest vier aufeinanderfolgende Nächte ausmachen. Obwohl der Warrau-Mythos (M 317) reich an Einzelheiten ist, bleibt der tägliche Schnitt wenig sichtbar: mehrere Abenteuer finden am selben Tag oder in derselben Nacht statt; dagegen erstreckt sich ein anderes Abenteuer über mehrere Tage. Aber wir werden sehen, daß in diesem Mythos die kurze Periodizität durch ein anderes Verfahren bezeichnet wird.

Auf seinem Rückweg begegnet Kororomanna sechs Tieren, die einander folgen und von denen jedes eine Frucht oder ein besonderes Gemüse trägt, die aus dem Garten der Mutter des Helden stammen. Goeje (1, S. 104 f.) kommt das Verdienst zu, diese Aufzählung damit verglichen zu haben, wie die Kalina die Phasen des Mondes beschreiben: »Sie stellen sich vor, daß der Mond zuerst das Wild brät, das er am Tag getötet hat. Je dicker der Mond ist, desto später erscheint er, denn das Garen dauert länger. Der Tag des Vollmonds ist also auch derjenige des kleinen Wildbrets: Ratte oder

Maus. An jedem folgenden Tag nimmt die Größe des Wilds zu; das Gestirn brät nacheinander ein Stachelschwein, ein Aguti oder ein Paca, ein Caetetu-Schwein, ein Queixada-Schwein (das noch größer ist als das vorhergehende), einen Hirsch, einen Ameisenbären, ein anderes Hirschtier . . . Am letzten Tag des letzten Viertels brät der Mond einen Tapir, und man sagt, daß er keinen Tapir mehr brät, wenn er sich nicht mehr zeigt (Ahlbrink, S. 319). Obwohl die Begegnungen des Warrau-Helden weniger zahlreich sind, folgen sie einander in etwa der gleichen Reihenfolge wie die der Kalina:

<i>Kalina:</i>	Ratte	Stachel- schwein	Aguti oder Paca		Caetetu	Queixada	Hirsch		Tapir
<i>Warrau:</i>	Ratte Kartoffel		Aguti Maniok (Wurzel)	Paca Jams			Hirsch Maniok (Blätter)	Ameise Maniok (Blätter)	Tapir Ananas

Bei den tierischen Sequenzen der anderen Mythen darf man dies wohl kaum behaupten, denn sie scheinen weit willkürlicher und voller Wiederholungen zu sein. Doch die guayanische Ethnozoologie läßt sich nicht auf die unsere reduzieren, und wenn z. B. Jaguare verschiedentlich in der Erzählung auftauchen, muß man berücksichtigen, daß die Indianer diese Art, so wie auch andere, in mehrere Varietäten unterteilen, von denen sich eine jede von einem besonderen Wild ernähren soll. So wie die Tiere, denen Kororomanna begegnet, mit zwei Merkmalen behaftet sind – dem ihrer zoologischen Art und dem der botanischen Art, von der sie sich ernähren –, werden auch die Jaguare nach der Art unterschieden, die sie ausschließlich jagen und deren Schrei sie nachahmen können: denn, so sagen die Arawak, »jedes Ding hat seinen Jaguar« (Roth 1, S. 367). Wir wollen keineswegs behaupten, daß den Tierverzeichnissen, die die Mythen anführen, stets und überall ein Organisationsprinzip zugrunde liegt, das uns entgeht. Doch in diesem besonderen Fall zeigen sie eine formale Ähnlichkeit mit denen, die dazu dienen, die tägliche Entwicklung der Mondphasen zu beschreiben, die in ganz Südamerika so häufig mit unterschiedlichen Wesen assoziiert werden (s. oben, S. 84). Durch diese Analogie wird die Bemerkung von Goeje bedeutsam, daß »in diesen Geschichten . . . etwas aufscheint, das an



den Tierkreis erinnert« (1, S. 104, vgl. auch S. 16 ff.); um so mehr, als die Indianer aus Guayana in jedem Sternbild einen Geist sehen, der über eine besondere Wildart herrscht. Aber wir zögern, dem holländischen Gelehrten zu folgen, wenn er derselben Gruppe auch den berühmten Mythos von Poronominaré (M 247) zuordnet, in dem die Organisation des Tierreichs durch eine lunare Gottheit in den Vordergrund rückt, wie in den in vieler Hinsicht – trotz der geographischen Entfernung – so ähnlichen Mythen der Salish des amerikanischen Nordwestens. Denn Poronominaré ist einer, der sich in den Wäldern herumtreibt und systematisch nach Abenteuern sucht, statt sie zu erleiden, nachdem er vom Weg abgekommen ist. Er geht munter drauflos, während Cimidyü und ihresgleichen blindlings umherirren, um wieder nach Hause zurückzufinden, und es kommt nur ausnahmsweise vor, daß in diesen Mythen absurde Begegnungen mit ungewöhnlichen Tieren einen positiven Beitrag zur natürlichen Ordnung leisten. Vielleicht gibt es die von Goeje postulierte Beziehung zwischen den beiden Typen, jedoch nur dann, wenn man ihre jeweiligen Themen auf einer anderen Achse als der, die wir gewählt haben, transformiert.

Auch würde man die Originalität unserer Mythen verkennen, wenn man sich damit begnügte, sie auf eine Tierkreisformel zu reduzieren, welche die jährliche Bewegung gewisser Sternbilder widerspiegelt. Es mag wohl stimmen, daß die Theorie der Eingeborenen jede Tierart mit einem Sternbild verbindet, dessen Aufgang oder Kulminationspunkt die Zeit der Jagd oder des Fischfangs oder auch der Fortpflanzung ankündigt. Doch hier haben wir es mit einer großen Zahl von Tieren zu tun, die in einem relativ kurzen Zeitraum und im idealen Rhythmus von je einem pro Nacht vorüberziehen. Und damit hat das ihnen zugeschriebene Verhalten keinen konkreten zoologischen Bezug mehr. Ein Mummenschanz, der uns an Hieronymus Bosch erinnert, vermischt sie mit imaginären Wesen wie dem rollenden Kopf, dem Mann mit einem Speiß als Bein oder dem Mann mit langen Hoden, mit Dämonen, die rückwärtsgehen, oder gesprächigen Exkrementen. Alle tauchen sie unvermutet in der Erzählung auf, losgelöst von den mythischen Paradigmata, zu denen sie gehören und außerhalb derer es unmöglich wird, sie zu interpretieren. Vor allem geben die Tiere selbst Erklärungen ab oder vollführen wunderliche Gesten: die dicke Kröte, in deren Schutze Wirai (M 403b) den Schlaf sucht, weckt ihn immer wieder auf, um ihn zu

bitten, sich doch lieber unter diesen oder jenen anderen Teil ihres Körpers zu legen. Perisuát (M 402), der am Fuß eines Baums liegt, kann kein Auge zutun, weil ein Vogel, der über ihm hockt, ihm die ganze Nacht etwas über die Ungehörigkeit der Heranwachsenden vorjammert. Andere Vögel (M 402, M 60) erscheinen in Form einer komfortablen Hütte oder zaubern sie hervor und lassen das Trugbild nach Belieben wieder verschwinden. Ein Affe, der auch ein Mann und ein Jaguar ist (M 60), schlägt sich mit großem Eifer auf die eigene Nase . . .

Wir meinen keineswegs, daß diese mythischen Themen ihrer Natur nach jeder Interpretation trotzen. Selbst jene, die uns bereits bekannt sind, die aber, da aus dem Zusammenhang gerissen, hier wie Zitate oder Collagen wirken, müssen auch mit den unerwartetsten Themen Beziehungen unterhalten, welche die strukturelle Analyse, wenn sie ihre Richtung änderte, zweifellos herausarbeiten könnte. Doch dazu müßte man weitere Dimensionen des Mythos berücksichtigen: die Aspekte des astronomischen Codes und darüber hinaus die Fabel besser kennen, die Aufmerksamkeit auf den Erzählstil, die Syntax, das Vokabular, vielleicht auch die Phonologie lenken. Aber wir verfügen nicht über die hierfür notwendigen Transkriptionen, und auf jeden Fall würde es uns an Kompetenz mangeln. Wohlgemerkt, unsere Ohnmacht besteht nur in einer bestimmten Perspektive, die wir uns sowohl aus Tugend wie aus Notwendigkeit zu eigen gemacht haben, und wir behalten uns vor, eine Interpretationstechnik zu wählen, die andere Wege gehen würde. Aber auch wenn wir gezwungen sind, diesen Mythen eine gewisse Freiheit der Erfindung zuzuerkennen, können wir, mit Hilfe unserer üblichen Instrumente, zumindest die Notwendigkeit dieser Freiheit nachweisen.

Es ist uns gelungen, die Menge {M 60, M 317, M 402-404} am Ende einer langen Transformationsreihe zu isolieren, deren theoretischer Ausgangspunkt (denn wir haben ja damit begonnen, einen Zwischentypus, illustriert durch M 354, ins Auge zu fassen) sich in den Mythen vom Ursprung bestimmter Sternbilder befand. Von diesen Sternbildern sind wir zu anderen übergegangen, sodann zu logischen Symbolen von Sternbildern ohne reale Existenz (dies war bei M 354 der Fall), schließlich zu Sonne und Mond. In den Mythen geht diese Progression mit einer anderen einher, die sich in derselben Reihenfolge vollzieht, von dem Begriff einer langen, jährlichen oder jahres-

zeitlichen Periodizität zu dem einer kurzen, monatlichen oder täglichen Periodizität, die untereinander in Gegensatz stehen, wie die Sternbilder dem Mond entgegenstehen, und somit die Pole bilden, zwischen denen die Sonne aus den genannten Gründen einen Zwischenplatz einnimmt und eine zwiespältige Funktion ausübt. Nun geschieht aber etwas Irreversibles während dieser Operationen an ein und derselben narrativen Substanz: wie das Wäschestück, das eine Wäscherin auswringt, um das Wasser herauszupressen, das es enthält, läßt die mythische Materie nach und nach ihre inneren Organisationsprinzipien entweichen. Ihr struktureller Inhalt verflüchtigt sich. Anstelle der starken Transformationen des Anfangs beobachten wir am Ende nur noch kraftlose Transformationen. Dieses Phänomen war uns schon einmal begegnet, beim Übergang vom Realen zum Symbolischen und dann zum Imaginären (s. oben, S. 85), und es zeigt sich nunmehr auf zwei andere Weisen: der soziologische, der astronomische und der anatomische Code, die wir ganz offen funktionieren sahen, gehen nun in den Latenzzustand über; und die Struktur verdirbt zur Serialität. Dieser Abstieg beginnt, wenn die Gegensatzstrukturen Verdopplungsstrukturen weichen: sukzessiven Episoden, die jedoch alle nach demselben Muster gebildet sind. Und er endet in dem Augenblick, da die Verdopplung an die Stelle der Struktur getreten ist. Form einer Form, fängt sie das letzte Murmeln der verlöschenden Struktur auf. Da der Mythos nichts mehr oder nur sehr wenig zu sagen hat, kann er nur bestehen, wenn er sich wiederholt.

Gleichzeitig aber dehnt er sich aus, und zwar aus zweierlei Gründen. Erstens ist es ohne weiteres möglich, daß Episoden, die durch keine innere Logik zusammenhängen, weitere Episoden gleichen Typs in theoretisch unbegrenzter Zahl in ihre Reihen aufnehmen. Der Mythos sammelt auf diese Weise Elemente an, die aus anderen Mythen stammen und die sich um so leichter von diesen lösen, als sie selbst zu sehr vielseitigen paradigmatischen Gesamtheiten gehörten, deren Komplexität oft ihren Zusammenhalt verschleierte. Zweitens und vor allem zwingt das Bedürfnis, immer kürzere Perioden auszuschnitten, den Mythos dazu, sich von innen heraus in die Länge zu ziehen, wenn man so sagen darf. Jede Periode erheischt für sich allein eine kleine Geschichte, deren geringer Gegensatz zu anderen Geschichten gleichen Typs dennoch einen differentiellen Abstand erzeugt, der sie bezeichnen hilft.

Nun verstehen wir, warum diese exotischen Erzählungen mit soviel Nachdruck an eine nicht minder populäre Gattung gemahnen, die jedoch mit den hohen technischen Mitteln und den niederen Bedürfnissen der Industriegesellschaft zusammenhängt, nämlich an den Fortsetzungsroman. Denn auch hier handelt es sich um eine Literaturgattung, die ihre heruntergekommene Substanz aus Modellen schöpft und deren Armut in dem Maße wächst, wie sie sich von den Originalwerken entfernt. Hier wie dort besteht die Schöpfung in der Imitation, die ihre Quelle nach und nach verfälscht. Mehr noch: der analoge Aufbau der »Schubladenmythen« und des Fortsetzungsromans rührt daher, daß sie sich beide sehr kurzen Formen der Periodizität unterwerfen. Der Unterschied besteht darin, daß diese kurze Periodizität im einen Fall auf der Natur des Signifikats beruht und sich im anderen Fall von außen aufdrängt, als eine praktische Forderung des Signifikanten: der sichtbare Mond gehorcht durch seine offenkundige Bewegung und die Presse durch ihre Auflage einer täglichen Periodizität, und dieselben formalen Zwänge beziehen sich, bei einer beliebigen Erzählung, auf das Bedürfnis, den einen zu bezeichnen oder sich durch die andere bezeichnen zu lassen.

Dennoch darf man nicht vergessen, daß der Schubladenmythos und der Fortsetzungsroman, auch wenn sie sich kreuzen, eine umgekehrte Richtung nehmen. Als unterste Stufe der Romangattung trifft sich der Fortsetzungsroman mit den niedrigsten Formen des Mythos, die selbst ein erster Entwurf der romanesken Schöpfung in all ihrer Frische und Originalität sind. Darauf bedacht, »ein gutes Ende« zu nehmen, findet der Fortsetzungsroman in der Belohnung der Guten und der Bestrafung der Bösen ein gewisses Äquivalent in der geschlossenen Struktur des Mythos, übertragen auf die karikaturistische Ebene einer moralischen Ordnung, mittels derer eine Gesellschaft, die sich der Geschichte verschreibt, die logisch-natürliche Ordnung glaubt ersetzen zu können, die sie aufgegeben hat, falls sie nicht selbst von ihr aufgegeben worden ist. Doch andererseits entfernen sich die Erzählungen, die wir betrachtet haben, insofern von dem mythischen Paradigma, als sie kein wirkliches Ende nehmen: die Geschichte, die sie erzählen, ist nicht abgeschlossen. Sie beginnt mit einem Unfall, fährt mit entmutigenden Abenteuern ohne Zukunft fort und endet, ohne den ursprünglichen Mangel zu beheben, da die Rückkehr des Helden nichts beschließt; für immer von seinem

dramatischen Gang durch den Wald geprägt, wird er zum Mörder seines Gefährten oder vertrauter Menschen und ist selbst einem unverständlichen Tod oder einem elenden Leben geweiht. Alles geht also so vonstatten, als ob die Botschaft des Mythos den dialektischen Prozeß, aus dem er hervorgegangen ist, widerspiegelte, einen Prozeß, der in einem irreversiblen Abstieg von der Struktur zur Wiederholung besteht. In Termini des Inhalts bringt das geschrumpfte Schicksal des Helden die Modalitäten einer Form zum Ausdruck.

Ist dies beim Roman nicht immer der Fall? Die Vergangenheit, das Leben, der Traum schwemmen zerfallene Bilder und Formen an, die den Schriftsteller heimsuchen, wenn der Zufall oder irgendeine Notwendigkeit, die jener widerspricht, die sie einst zu erzeugen und in eine wahre Ordnung zu bringen wußte, in ihnen die Umrisse des Mythos bewahren oder wiederfinden. Doch der Romancier treibt zwischen all den schwimmenden Körpern umher, welche die Hitze der Geschichte aus ihrem Eis herauserschmilzt. Er sammelt dieses verstreute Material und verwendet es, so wie es sich darbietet, nicht ohne dunkel zu ahnen, daß es einem anderen Gebäude entstammt und in dem Maße seltener wird, in dem es von einem anderen Strom mitgerissen wird als dem, der es zusammenhielt. Der Sturz der Romanfabel, der von Anfang an ihrem Ablauf innewohnte und ihr kürzlich äußerlich wurde – da man nach dem Sturz *in* der Fabel den Sturz *der* Fabel erlebt – bestätigt, daß der Roman, aufgrund seines historischen Platzes in der Entwicklung der literarischen Gattungen, unvermeidlich eine Geschichte erzählte, die ein schlechtes Ende nimmt, und auch als Gattung im Begriff war, ein schlechtes Ende zu nehmen. In beiden Fällen ist der Held des Romans der Roman selbst. Er erzählt seine eigene Geschichte: er entstand nicht nur aus der Ermattung des Mythos, sondern er beschränkt sich auch auf eine ermattende Fortführung der Struktur diesseits eines Werdens, dem er aus nächster Nähe auflauert, ohne innen oder außen das Geheimnis einer alten Frische wiederzufinden, außer vielleicht in einigen Schlupfwinkeln, in denen die mythische Schöpfung noch lebendig ist, aber dann, im Gegensatz zum Roman, ohne es zu wissen.





## Dritter Teil

### *Des Mondes und der Sonne Reise im Einbaum*

»Es ist schrecklich anzusehen, wie die Indianer sich mit Booten aus Rinde auf Seen wagen, wo fürchterliche Stürme aufkommen. Sie hängen ihren Manitu ans Heck des Kanus und fahren los, bei Schneestürmen und hohem Wellengang. Die Wogen, auf gleicher Höhe des Kanus oder es überspülend, scheinen es verschlingen zu wollen. Die Hunde der Jäger klammern sich an den Rand des Kahns und heulen jämmerlich, während ihre Herren sich in tiefes Schweigen hüllen und rhythmisch mit ihren Rudern die Fluten durchschneiden. Die Boote fahren hintereinander her: am Heck des ersten steht ein Häuptling und ruft immer wieder die Silbe OAH, wobei der erste Vokal in einem hohen und kurzen, der zweite in einem dumpfen und langgezogenen Ton erschallt; im letzten Boot steht ebenfalls ein Häuptling und bedient ein großes Ruder in Form eines Steuers. Die anderen Krieger sitzen mit übergeschlagenen Beinen tief in den Booten: durch Nebel, Schnee und Wellen sieht man nur die Federn, die das Haupt dieser Indianer schmücken, die gestreckten Hälse der heulenden Doggen und die Schultern der beiden Sachems: des Lotsen und des Auguren – gleichsam Götter dieser Fluten.«

Chateaubriand, *Voyage en Amerique*, S. 74 f. (vgl. *Mémoires d'outre-tombe*, Buch VIII, Kap. I)

Handwritten text at the top of the page, possibly a title or header.

I. Exotische Liebe

Handwritten text corresponding to the first section.

II. Der Lauf der Gestirne

Handwritten text corresponding to the second section.

Large block of handwritten text at the bottom of the page, appearing to be a continuation or a separate entry.

## Exotische Liebe

Um seine Ara-Gattin wiederzufinden, unternimmt Monmaneki, der Held von M 354, in Begleitung seines Schwagers eine Reise im Einbaum gen Osten. Der Held begibt sich nach hinten und schickt seinen Schwager nach vorn. Dann lassen sie sich, ohne zu paddeln, vom Strom treiben . . .

Es ist eine interessante Tatsache, wiewohl man ihr noch kaum Beachtung geschenkt hat, daß von den Athapaskan und den Salish des Nordwestens, den Irokesen und den Algonkin des Nordostens bis hin zu den Stämmen des Amazonasgebiets die meisten Mythen, die von einer Reise im Einbaum berichten, mit großer Sorgfalt die jeweiligen Plätze der Passagiere präzisieren. Ob die Stämme nun am Meer, an Seen oder an Flüssen leben – dies erklärt sich zunächst durch die Bedeutung, die alles für sie gewinnt, was mit der Schifffahrt zusammenhängt: »Literarisch wie symbolisch«, bemerkt Goldman (S. 44) anlässlich der Cubeo des Uaupès-Beckens, »ist der Fluß das Band, das die gesamte Population vereint. Aus ihm tauchten die ersten Ahnen auf, und auf dieser flüssigen Straße sind sie zuerst geist. Ihre Namen liefern ebensoviele genealogische und mythologische Bezüge, im letzteren Fall mittels der der Felsmalereien.« Wenig später (S. 46) fügt derselbe Beobachter hinzu: »Im Einbaum sind die wichtigen Plätze die des Paddlers und des Steuermanns. Wenn eine Frau mit Männern reist, hält sie sich immer am Steuer<sup>1</sup>, denn dies ist die leichteste Aufgabe; dabei kann sie sogar ihr Baby stillen . . . Und wenn die Reise lang sein wird, muß der kräftigste Mann am Bug paddeln. Wenn keine Frau an Bord ist, sitzt der schwächste oder der älteste Mann am Heck . . .«

Wenn dem so ist, mag es verwundern, daß M 354 die Rollen umkehrt: der Held geht nach hinten und schickt seinen Schwager nach vorn, den der Mythos als einen Taugenichts und Faulpelz schildert.

<sup>1</sup> In diesem Zitat übersetzen wir die englischen Ausdrücke *stroke* und *steersman*. Doch die indianischen Einbäume haben kein Steuer. Dieses terminologische Problem lösten die französischen Kanadier dadurch, daß sie das Substantiv »Steuer« für den Mann statt für das Ding verwandten. Den Mann am Bug nannten sie nämlich »das Steuer des Boots« und den am Heck »das Vorderteil des Boots« (Kohl, S. 33).

Vergessen wir jedoch nicht, daß der Mythos auch sagt, daß die Strömung das Gefährt trägt; man braucht also nicht zu rudern. Es zählt nur die Arbeit dessen, der mit seinem Paddel steuert. Was aber bedeutet diese Reise im Einbaum, bei der je nachdem der Wert der jeweiligen Positionen wechselt? Andere Mythen, die von den Tukuna selbst oder von benachbarten Stämmen kommen, geben dieser Frage ihre ganze Bedeutung.

*M 405. Tukuna: der Einbaum der Sonne*

Ein junger Indianer fischte ganz alleine. Sonne kam im Einbaum vorüber und fragte ihn, ob er etwas gefangen habe. Der Knabe verneinte, und Sonne forderte ihn auf, einzusteigen, denn es sei jetzt Zeit, so sagt Sonne, für einen guten Fischfang. Der Knabe setzte sich nach vorn, während Sonne am Heck steuerte. Er fragte seinen Mitreisenden, ob er wisse, wo der »Weg der Sonne« sei, und dieser verstand nun, obwohl das Gestirn darauf geachtet hatte, ihn gegen seine Hitze unempfindlich zu machen, in wessen Begleitung er sich befand. Sie setzten ihre Reise paddelnd fort. Der Knabe glaubte, immer noch auf der Erde zu sein, aber in Wahrheit reisten sie im Himmel. Sie sahen einen Pirarucu-Fisch [*Arapaima gigas*] von einem Meter Länge. Sonne fing ihn, warf ihn in den Einbaum und kochte in an der Hitze, die seinem Körper entströmte.

Kurz darauf hielten sie an, um zu essen. Der Knabe war schnell satt, und Sonne forderte ihn vergebens auf, noch mehr zu essen. Er befahl ihm, den Kopf zu senken, und schlug mit der Hand auf den Nacken des jungen Mannes, aus dem eine große Menge Schaben fielen: »Dies war die Ursache für deinen mangelnden Appetit«, erklärte Sonne. Sie begannen wieder zu essen und aßen alles auf, was übrig war. Sorgfältig las Sonne alle Schuppen und Gräten auf, stellte den Fisch wieder her und warf ihn ins Wasser, wo er sofort wieder lebendig wurde. (Nim. 13, S. 142)

Dieser Mythos verweist auf mehrere andere. Zunächst auf M 354, denn das Paar, das die Sonne, der Herr des Fischfangs und Wiederbeleber der Fische, und der apathische und erfolglose junge Fischer bilden, rekonstituiert, neben einem wertvollen astronomischen Bezug, dasjenige, das Monmaneki, der Schöpfer der Fische und Herr des Fischfangs, und sein untauglicher Schwager bilden. Wir bemerken, daß sich in beiden Fällen die Figur, die mit übernatürlichen Kräften begabt ist, am Heck, die andere am Bug aufhält.

Zweitens verweist M 405 auf einen Mundurucu-Mythos, der uns im vorigen Band schon einmal beschäftigte (M 255; HA, S. 221 ff.),

weil er den Ursprung der Wintersonne und der Sommersonne zwei Schwägern zuschreibt, die von zwei Gottheiten auf die Probe gestellt werden: von Sonne und Mond, den Herren des Fischfangs und Wiederbelebern der Fische (s. oben, S. 93). Nun verliert aber im Laufe der Begegnung einer der Männer metaphorisch seinen Penis (der im übrigen nicht viel wert war), während der andere metaphorisch (und wahrscheinlich auch wirklich, wenn die gesammelten Versionen nicht so prüde wären) ein Mann mit langem Penis wird. Nachdem der erstere Kraft und Schönheit erlangt hatte, heiratet er eine sozial entfernte Frau; der andere hingegen wird mißgestalt und abstoßend, weil er mit einer Mutter einen Inzest begangen hat, d. h. mit einer nahen Frau. In der neuen Perspektive, die wir nun gewählt haben, betrachten wir also noch immer dasselbe semantische Feld, das der erste Teil dieses Buches abgesteckt hatte. Wenden wir uns nun Guayana zu.

*M 406. Warrau: Geschichte der schönen Assawako*

Es war einmal ein Knabe namens Waiamari, der bei seinem Onkel wohnte; dessen junge Frau machte ihm Avancen, während sie beide im Fluß badeten. »Inzest! Schande über dich!« rief der Knabe. Der Onkel, der sich in seiner Hütte aufhielt, vernahm den Streit und rief seiner Frau zu, sie solle ihren Neffen in Ruhe lassen. Dieser hielt es für klug, auszuziehen, und ging zu seinem ältesten Onkel, der Okohi hieß. Dieser Auszug weckte den Verdacht des ersten Onkels, der kam und dem jungen Mann eine Szene machte und ihn beschuldigte, er habe seine eigene Tante verführen wollen. Sie schlugen sich, und der Onkel hatte zweimal die Oberhand. In diesem Augenblick trat Okohi dazwischen und beschloß, um solche Zwischenfälle in Zukunft zu verhindern, Waiamari mit auf eine Reise zu nehmen. Dieser bereitete den Einbaum vor und malte das Symbol der Sonne auf beide Seiten des Bugs. Auf die Heckseiten malte er einen Mann und neben ihn den Mond.

Der Onkel und sein Neffe schifften sich am nächsten Morgen ein, wobei ersterer vorne paddelte, letzterer hinten steuerte. Sie durchquerten ein großes Meer; unter den Paddelschlägen sang das Wasser: »wau-u! wau-u! wau-u!« Schließlich erreichten sie die Küste und gingen auf eine Hütte zu, in der die schöne und kluge Assawako lebte. Diese empfing sie freundlich und bat den Onkel, er möge seinem Neffen erlauben, sie auf die Felder zu begleiten. Als sie angekommen waren, sagte Assawako zu dem jungen Mann, er solle sich ausruhen, während sie etwas zu essen holen wolle. Bald kam sie zurück, mit Gemüse, Bananen und Ananas, einem großen Bündel

Zuckerrohr, Wassermelonen und Pimentkörnern. Der Knabe aß mit großem Appetit und verbrachte angenehme Augenblicke mit seiner Gefährtin. Auf dem Rückweg fragte sie ihn, ob er ein guter Jäger sei. Waiamari entfernte sich, ohne ein Wort zu sagen, und kam fast augenblicklich wieder zurück, mit einer großen Ladung Tatu-Fleisch. Sie war stolz auf ihn und ging, wie es einer Frau geziemt, wieder hinter ihm her. Als sie fast zu Hause angekommen waren, versprach sie, daß man in der Hütte etwas zu trinken finden werde, und erkundigte sich, ob er ein bestimmtes Musikinstrument spielen könne. »Ein klein wenig«, antwortete der Knabe. So erhielt er einen Krug mit einem Getränk, das ihn in Stimmung brachte, und er spielte wunderschön. Sie verbrachten die Nacht mit zärtlichen Spielen.

Als es Tag wurde, bereitete sich Okohi auf die Abreise vor. Sicher hätte Assawako ihren Geliebten gern bei sich behalten, doch dieser entschuldigte sich: »Ich kann meinen Onkel nicht im Stich lassen, er ist immer gut zu mir gewesen, und er wird alt.« Die junge Frau brach in Tränen aus. Auch er war traurig, und beide suchten in der Musik ein wenig Trost.

Okohi und sein Neffe kehrten in ihr Land zurück. Nachdem sie sich gebadet und gereinigt hatten, rief der Greis die Seinen um seine Hängematte zusammen und sagte ihnen: »Als ich jung war, konnte ich Tag um Tag reisen, wie ich es soeben getan habe, aber jetzt bin ich alt und werde nicht mehr reisen.« Nach diesen Worten sprang sein Kopf auseinander, und es entwich ihm die Wärme des Tags und die Hitze der Sonne. (Roth 1, S. 255 f.)

Anläßlich dieses Mythos erinnert Roth daran (1, S. 225, Fn. 2; 2, S. 611), daß die indianischen Einbäume noch in jüngster Zeit mit den Symbolen von Sonne und Mond geschmückt waren. Dieser Brauch ist wohl noch viel weiter verbreitet gewesen: R. Price hat in Martinique Einbäume gesehen und beschrieben, die an Bug und Heck, zuweilen auch in der Mitte mit Motiven bemalt waren, welche die aufgehende Sonne (am Heck) darstellten oder auch aus konzentrischen Kreisen oder bunten Rosetten bestanden. Diese Malereien, die vor einem Jahrhundert, und vielleicht noch heute, in Sainte-Lucie häufig vorkamen, sollen den Fischern Glück bringen. Es läßt sich nicht ausschließen, daß sie ihren Ursprung in einem mythischen System von der Art haben, wie wir es soeben analysieren, und daß Sonne und Mond, die auf der Vorder- und der Hinterseite des Einbaums dargestellt sind, im idealen Fall seine Passagiere sind. Die Yaruro aus Venezuela sagen, daß Sonne und seine Schwester Mond zusammen im Schiff reisen (Petrullo, S. 238, 240). Ebenso in einem



Abschnitt des Ursprungsmythos der Jivaro: »Nantu, der Mond, und Etsa, die Sonne, bauten einen Einbaum aus *caoba*-Holz und unternahmen eine Reise auf dem Fluß, wo ihr zweiter Sohn Aopa, die Seekuh, geboren wurde« (M 332; Stirling, S. 125). Die amazonischen Tupi sehen in den vier Endsternen im Kreuz des Südens die Kanten einer Fichsperre und in den anderen die bereits gefangenen Fische. Der Kohlensack stellt ein *peixe boi* dar, der portugiesische Name für die Seekuh, und zwei Sterne des Zentaurs zeigen die Fischer, die im Begriff sind, sie zu harpunieren. Man erzählt, daß der jüngere, der heute am Bug des Einbaums steht und die Harpune auswirft, einst hinten stand. Aber dem älteren war das Boot zu schwer, und sie wechselten die Plätze (M 407; Stradelli 1, Art. »cacuri«). In ein Sternbild transponiert, finden wir hier also das Paar des alten und des jungen Fischers im Einbaum wieder (wobei der eine erfolgreich, der andere erfolglos ist), das schon von mehreren Mythen veranschaulicht wurde, mit denen wir nun den folgenden vergleichen wollen:

*M 149a. Arekuna: der Froschnestausheber* (vgl. RK, S. 341)

Einst gab es einen hohen Baum, auf dessen Wipfel die Kröte Walo'ma kletterte. Trotz den Drohungen des Batrachiers hatte es sich ein Indianer namens Akalapijeima in den Kopf gesetzt, ihn zu fangen. Nach mehreren vergeblichen Versuchen glaubte er, am Ziel zu sein, doch die Kröte zog ihn schwimmend zu einer Insel, auf der sie ihn zurückließ. Die Insel war sehr klein, und es war bitter kalt. Der Indianer konnte sich nur unter einem Baum aufhalten, auf dem Aasgeier hockten, die ihn mit Exkrementen besudelten.

Er war voller Kot und stank sehr, als Kaiuanóg, der Morgenstern, auftauchte (der Planet Venus; vgl. M 361). Der Mann bat ihn, ihn zum Himmel mitzunehmen, doch dieser lehnte ab, weil der Mann nach Eingeborensitte seine Manioklaibe tagsüber auf das Dach seiner Hütte gelegt und damit der Sonne dargebracht hatte. Dann erschien der Mond, der sich aus demselben Grund weigerte, ihm zu helfen und ihn zu wärmen.

Schließlich kam Wéi, die Sonne, und willigte ein, ihn in ihrem Einbaum mitzunehmen; und sie ließ ihn durch ihre Töchter waschen und ihm die Haare schneiden. Als er wieder schön geworden war, sagte Wéi, er wolle ihm eine seiner Töchter zur Frau geben. Der Mann wußte nicht, wer sein Retter war, und bat ihn naiverweise, die Sonne zu rufen, damit sie ihn wärme, denn er litt unter der Kälte, seit man ihn gewaschen und in das Vorderteil des Einbaums gesetzt hatte. Es war noch früh am Tag, und die

Sonne verbreitete noch nicht ihre wohltuenden Strahlen. Wéi forderte seinen Gast auf, sich umzudrehen, und legte sein Federdiadem, seinen silbernen Kopfputz und seinen Ohrschmuck aus Prachtkäferflügeln an. Der Einbaum erhob sich immer höher in den Himmel. Es wurde allmählich so heiß, daß der Mann sich beklagte. Wéi gab ihm Schutzkleider, und er fühlte sich wohl.

Wéi, der ihn noch immer zum Schwiegersohn haben wollte, versprach ihm eine seiner Töchter, verbot ihm aber, sich mit anderen Frauen einzulassen. Man näherte sich nämlich einem Dorf. Während Wéi und seine Töchter eine Hütte besuchten, ging Akalapijeima an Land, obwohl man ihm befohlen hatte, das Boot nicht zu verlassen. Die Töchter des Aasgeiers kamen und umringten ihn, und da sie sehr hübsch waren, umwarb er sie. Bei ihrer Rückkehr überhäufte ihn die Töchter von Sonne mit Vorwürfen, und ihr Vater wurde sehr zornig: »Wenn du auf mich gehört hättest, dann wärest du immer jung und schön geblieben wie ich. Doch nun werden deine Jugend und Schönheit nur von kurzer Dauer sein!« Dann gingen sie schlafen, jeder in einem anderen Raum.

Am nächsten Morgen fuhr Wéi sehr früh mit seinen Töchtern fort. Als der Held inmitten der Geier erwachte, war er alt und häßlich geworden, wie es Sonne vorhergesagt hatte. Die Töchter des Gestirns zerstreuten sich am Himmel und beleuchteten die Milchstraße, die der Weg der Toten ist. Akalapijeima heiratete eine Tochter der Aasgeier und gewöhnte sich an sein neues Leben. Er ist der Vorfahr aller Indianer, und seinetwegen bleiben seine Nachkommen nur kurze Zeit jung und hübsch; dann werden sie alt und häßlich. (K.-G. 1, S. 51 ff.)

Goeje, der für den Namen des Helden die Etymologie »dicker Schädel« vorschlägt, führt eine Variante an, in der der Mann auf den Rücken eines Frosches springt, der ihn zu einer Insel schleppt. Hintereinander weigern sich der Regen, die Sonne und der Wind, ihm zu helfen. Schließlich willigt der Mond ein, ihn in seinem Einbaum mitzunehmen (M 149 b; Goeje 2, S. 266; vgl. 1, S. 43, 83, 116). Die beiden Versionen gehören ganz offensichtlich zu der guayanischen Gesamtheit, die wir mit M 386 erwähnten und in der wir im Licht der nordamerikanischen Parallelen (M 385) eine Gruppe sahen, die jener der sich anklammernden Frau symmetrisch ist. Auch liegt es auf der Hand, daß M 149 a, b andere, schon untersuchte Mythen umkehren, da die Eingangssequenz damit beginnt, den Helden zu trennen, um ihn mit dem metonymischen Unrat der Geier zu verbinden (sie produzieren ihn), zu dem er nach dem vergeblichen Versuch der Sonne, ihn zu befreien, in metaphorischem Sinne zurückkehrt, in-

dem er sich von ihren Töchtern verführen läßt. Die Reihenfolge der Sequenzen von M 405-406 ist also in doppelter Weise verändert. Einerseits rückt ein Phänomen des Synkretismus in zwei aufeinanderfolgenden Sequenzen desselben Mythos den Unrat im wörtlichen Sinn von M 405 (Schaben, die den Nacken des Helden bedecken), in die Nähe des metaphorischen Unrats von M 406 (Aufforderung zum Inzest). Andererseits betrachtet M 406 zuerst die zu nahe Vereinigung (mit der Tante), sodann die zu entfernte (mit Assawako, der schönen Fremden), während M 149 a mit der zweiten beginnt (Töchter der Sonne, in deren Begleitung der Held sich entfernt) und mit der ersten endet (Unrat der Geier, zu dem er zurückkehrt).

Bemerkenswert ist auch die unterschiedliche Weise, mit der die Mythen das Verhalten des Helden sanktionieren. Wenn wir sie auf der Ebene der Gruppe betrachten, stellen wir fest, daß es zwei Arten von Sanktionen gibt. Die einen betreffen den Fischfang, die anderen die Periodizität, die je nachdem jahreszeitlich oder biologisch sein kann.

Beginnen wir mit dem Fischfang. Von einer nahen Vereinigung (mit einer Landsmännin) geht M 354 zu einer wundersamen Jagd über, die jedoch die Folge einer dämonischen Technik ist, die darin besteht, daß der Körper der Fischerin (als Lockmittel dargebotenes Fleisch) und die Fische miteinander *in physische Kontiguität* gebracht werden. Von einer fernen Reise (im Einbaum der Sonne) geht M 405 zu einem ebenfalls wundersamen Fischfang über, dessen Charakter jedoch diesmal himmlischer Natur ist, denn um die Flüsse wieder zu bevölkern, braucht man nur die Gräten und die Haut der Fische, deren Fleisch man verzehrt hat, *zur Ähnlichkeit* des unversehrten Tiers zu formen: das ins Wasser geworfene Scheinwesen wird alsbald wieder lebendig. Somit sind die Fische der Sonne unsterblich, wie es in M 149 a ihr menschlicher Schwiegersohn hätte sein können. Wir sehen also, daß die beiden Sanktionsarten miteinander verschmelzen, doch je nach den Mythen bald das Produkt des Fischfangs (die Fische), bald den Fischer selbst betreffen (Passagier des Einbaums).

Da die Mythen eine Alternative zwischen Auferstehung und Verwesung aufstellen, muß noch angemerkt werden, daß der zweite Terminus ebenfalls zwei Bedeutungen annimmt: *physischer Unrat* in Form von Schaben, die den Fischfang (erfolgloser Held) sowie seinen Genuß (appetitloser Held) gefährden, oder in der Form von

Exkrementen, mit denen die sich anklammernde Frau von M 354 (zu nahe) den Rücken ihres Gatten beschmutzt und ihn gleichzeitig daran hindert, sich zu ernähren: d. h. sich ebenfalls des Fischfangs zu erfreuen; und den *übertragenen Unrat*, der auf eine zu nahe Vereinigung folgt, wie sie die »Schande« des Inzests (M 406) oder das vorzeitige Altern und die vorzeitige Häßlichkeit sanktionieren (M 149a). Dennoch lassen sich Unterschiede in den drei Mythen feststellen. Der Jäger Monmaneki, der Held von M 354, *akzeptiert* hintereinander zu ferne Gattinnen, dann eine zu nahe. Waiamari, der Held von M 406, *verweigert* eine zu nahe Gattin, sodann eine zu ferne. Akalapijeima, der Held von M 149a, *verweigert* eine Gattin, die aufgrund der Umstände *nicht* zu fern gewesen wäre, und *akzeptiert* eine zu nahe. Im ersten Fall ist der teuflische Fischfang verloren (womit er dem aufgrund der Unsterblichkeit der Fische himmlischen Fischfang von M 405 entgegensteht); im dritten und letzten ist die Unsterblichkeit des Fischers verloren, woraus verkürzte Periodizität des menschlichen Lebens folgt. Was aber geschieht im zweiten Fall?

Bemerken wir zunächst, daß in der Gruppe einzig M 406, jedoch durch Übergehung, eine dritte Lösung des matrimonialen Dilemmas ins Auge faßt, in dem sich der Held durch die Avancen einer pervertierten, zu nahen Frau und denjenigen einer anderen Frau befindet, die zwar mit allen körperlichen und moralischen Tugenden geschmückt ist, aber zu weit entfernt ist. Waiamari wird nicht der Liebhaber seiner Tante, der Gattin seines Wohltäters; auch nicht der Gatte seiner Wohltäterin, deren Liebhaber er nur für eine Nacht werden will: er kehrt zu den Seinen zurück, und sicher wird er dort auch heiraten, obwohl es der Mythos nicht sagt; aber man darf nicht vergessen, daß die Warrau die Endogamie innerhalb der matrilocalen Gruppe fördern (Wilbert 9, S. 17). Diese matrimoniale Formel, welche für sie die rechte Mitte bildet, erlaubt es ihnen, die beiden anderen in Richtung der Nähe zu verschieben: die nahe Heirat verschmilzt mit dem Inzest, die ferne Heirat wird einfach exotisch, während die Tukuna, patrilinear und einst streng patrilokal (Nim.13, S. 96), aber exogam, die zu ferne Heirat als eine zerdehnte Vereinigung betrachten (M 354): die eines Menschen mit einem Tier.

Die Klugheit des Warrau-Helden bewirkt, daß sich sein alter Onkel Okohi (Hohoki, Wilbert 9, S. 64) in wohltuendes Licht und Wärme

verwandelt. Es sieht also so aus, als ob die Warrau, wie die Mundurucu (Murphy 1, S. 86 Fn. 16), die sichtbare Sonne von der realen Sonne unterscheiden, die eine personifizierte Gottheit ist. Die Bororo treffen dieselbe Unterscheidung, und man könnte noch weitere Beispiele zitieren, doch das der Mundurucu ist von besonderem Interesse. Bei ihnen verdoppelt sich diese erste Unterscheidung zwischen wirklicher Sonne und sichtbarer Sonne durch eine andere, die in dem Warrau-Mythos latent vorhanden ist, nämlich zwischen der »warmen und hellen« Sommersonne und der »dunklen und hinter Wolken verborgenen« Wintersonne (M 255; Murphy 1, S. 86). Die Verwandlung des alten Okohi gewinnt also einen doppelten Aspekt: von transzendenter Sonne in immanente Sonne, und von aperiodischer Sonne in periodische Sonne.

Mehr noch. Roth (1, S. 255 Fn. 1) bemerkt, daß das Warrau-Wort *okohi* den heißesten Moment des Tages bezeichnet und daß es sich auf die Wärmekraft der Sonne bezieht, die von ihrer Helligkeit geschieden ist. In der Tat besitzen sowohl Mond wie Sonne die Macht, zu erhellen, aber nur die letztere ist auch fähig, zu wärmen. Daher die für uns seltsame Tatsache, daß die Sonne in eine umfassendere Kategorie von Leuchtkörpern eingeschlossen ist, in der sie nur einen Sonderfall darstellt. Wir wissen, daß mehrere nord- und südamerikanische Sprachen Sonne und Mond mit ein und demselben Wort bezeichnen, das, wenn nötig, näher bestimmt wird: Leuchtkörper »des Tags« oder »der Nacht«. Die Warrau, die verschiedene Termini haben, ordnen dennoch die Sonne dem Mond unter: dieser »enthält« jene (Wilbert 9, S. 67). Dieses logische Primat, das dem Mond über die Sonne zugeschrieben wird, findet sich in mehreren Populationen. Die Surára, die den Mond zu ihrem Demiurgen machen, legen der Sonne wenig Bedeutung bei, weil, wie sie sagen, das Tagesgestirn allein am Himmel steht, während sich das Nachtgestirn der Gesellschaft zahlloser Sterne erfreut, die eng mit ihm verbunden sind. Ebenfalls aufgrund ihrer Zahl nehmen in der Hierarchie der Gottheiten die Berge einen Platz ein, der gleich hinter dem des Mondes kommt, bei dem sie die Rolle von Fürsprechern spielen (Becher 1, S. 101, 104; 2, S. 91 ff.). Diese Art, den Himmel zu begreifen, an dem, wie der Dichter sagt, »der Tag eine unermeßliche Einsamkeit verbreitet, als wolle er dem Heer der Sterne, das die Nacht in aller Stille herbeiführt, ein Ruhelager bereiten« (Chateaubriand 3, III, IV, 5; 2, I, 6), tritt auch in den Cashinawa-Mythen hervor

(M 393-394); einige Vokabulare bezeugen dies viel weiter im Süden, z. B. bei den südlichen Guarani, die den Terminus, der die Sterne bezeichnet, *yacitata*, aus *yaci*, »Mond«, und *tata*, »Feuer«, bilden (Montoya).

Die Cubeo vom Rio Uaupès verwenden ein und dasselbe Wort *avya* für zwei Himmelskörper. Aber sie konzentrieren ihr Interesse auf den Mond und nicht auf die Sonne: »Sie sagen, daß die Sonne nichts anderes sei als der Mond, der tagsüber Licht und Wärme spendet . . . Doch der solare Aspekt von *avya* hat keinen anthropomorphen Wert. Wenn für die Cubeo der Mond wichtiger ist als die Sonne, so zweifellos deshalb, weil die Nacht in ihren Augen die heilige Zeit darstellt. Fast alle Zeremonien finden in der Nacht statt, während man den Tag der Arbeit vorbehält« (Goldman, S. 258 f.). Die Sherenté der zentralen Hochebene nennen die Sonne *bdu* und den Mond *wa*, doch statt des ersteren Terminus verwenden sie lieber *sdakro*, was »Licht, Sonnenhitze« heißt (Nim. 6, S. 84). Trotz der Entfernung, die sie voneinander trennt, erinnert die Haltung der Toba aus dem Chaco merkwürdig an die der Cubeo: »Auf den Mond konzentriert sich die Aufmerksamkeit der Greise . . . Sie sagen, daß der Mond ›unser Bruder und Vetter‹ ist . . . Die Phasen des Mondes veranschaulichen die Lebensalter des Menschen. Die Tradition spricht vom wohlwollenden Mond-Greis, der ermordet wird, aber sofort wieder aufersteht. Der Neumond ist ein Kindermond, der Vollmond ein alter Mond, das erste Viertel ein ›kleiner Mann‹, das letzte ein ›Sterbender‹ . . . Die Emok beschreiben die Sonne *nala* unter zwei Aspekten: *lidaga*, ›leuchtend‹, und *n:tap*, ›erwärmend‹ . . . In den mythischen Traditionen spielt die Sonne keine bedeutende Rolle . . .« (Susnik, S. 22 ff.). Wie bei den Cubeo ist auch bei den Toba der Mond männlichen Geschlechts: ein Gott, der Mädchen entjungfert und für die Menstruation verantwortlich ist. Diese verstreuten Hinweise zeigen, wie wichtig es wäre, sowohl für Nordamerika wie für Südamerika die Karte der Verteilung dieser komplexen und rekurrenten Ideologie aufzustellen, der zufolge der Mond Priorität vor der Sonne hat, die eher als dessen täglicher und meteorologischer Modus erscheint, aber deren Begriff sowohl einen größeren Inhalt (denn außer der Helligkeit spendet die Sonne auch noch Wärme) wie eine geringere Ausdehnung hat. Sie erklärt jedenfalls, daß in unseren Mythen die Sonne, die der verehrungswürdigste (M 405, 406, 149a) oder erfolgreichste Partner ist (M 354),



im Einbaum hinten sitzt, was, wie wir gesehen haben, der Platz der Frau oder des Greises ist, d. h. des am schwächsten ausgeprägten Terminus. Und wenn in M 407 der Greis zuerst vorne saß<sup>2</sup>, findet er sich doch schnell damit ab, diesen Platz dem Jüngeren zu überlassen.

Wir erkennen also, daß die Mythen, deren Gruppe wir konstituiert haben, den technisch-ökonomischen, soziologischen und jahreszeitlichen Dimensionen eine astronomische hinzufügen. Alle diese Dimensionen bilden Bezugssysteme, die sich ineinander verschachteln, sozusagen nach dem Bild einer Pflanzenzwiebel, an deren Spitze das Thema der vernünftigen, weder zu fernen noch zu nahen Heirat, die die Mythen im virtuellen Zustand belassen (vielleicht weil sie sie für utopisch halten), die Richtung angeben, die ein möglicher Stengel,

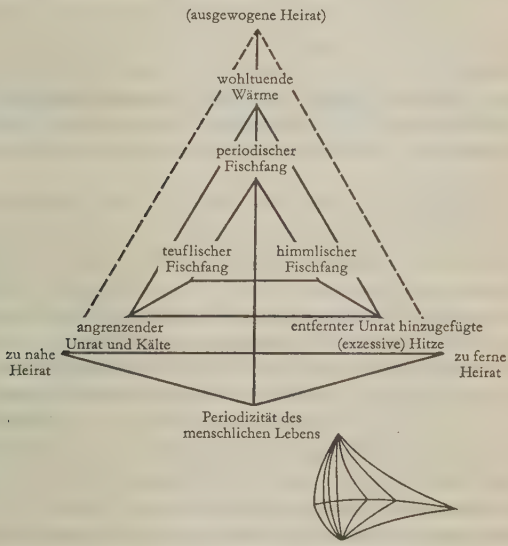


Abb. 10 – Struktur der Mythen »mit himmlischem Einbaum«

<sup>2</sup> Stellung des solaren Motivs im heutigen Einbaumschmuck von den Antillen bis Venezuela.

falls er keimte, nehmen würde. Im Diagramm der Abb. 10 kann der Leser die jeweiligen Strecken der untersuchten Mythen isolieren und feststellen, daß M 354 das komplexeste Netz aufweist, denn er verbindet zu ferne Heiraten mit einer zu nahen, den angrenzenden Unrat mit dem teuflischen Fischfang (den er verliert) und dem periodischen Fischfang (den er erhält). Dieser Reichtum rechtfertigt nachträglich, daß wir ihn ausgewählt haben, damit er unserem Unternehmen als Leitfaden diene.

Allerdings muß bemerkt werden, daß die symmetrische Form, die wir dem Diagramm gegeben haben, um es lesbar zu machen, die Botschaft der Mythen verrät. Zu beiden Seiten der vertikalen Achse, der Termini zugeordnet wurden, die ausgeglichene Periodizitätsformen versammeln, verteilen sich aperiodische Formen. Doch die rechts im Diagramm befindlichen sind aperiodisch durch Übermaß, die links stehenden aperiodisch durch Mangel. Die einen resultieren aus einer zu großen Entfernung (sogar die exzessive Hitze, die daher rührt, daß der Held seine Reise mit der Sonne zu lange fortsetzt), die anderen aus einer zu großen Nähe. Eine genauere Darstellung der mythischen Struktur würde also das Diagramm etwas verziehen, etwa so, wie wir es rechts unten in der Nebenfigur skizziert haben.

Auch wenn man sich der dunklen oder gewagten Seite der obenstehenden Bemerkungen bewußt ist, liegt die Versuchung nahe, sie auf eine Wasserreise anzuwenden, bei der Sonne und Mond im Einbaum sitzen, nach der Interpretation der auf Knochen geritzten Szenen aus dem Grab eines Maya-Priesters oder -Würdenträgers, das vor einigen Jahren in Tikal gefunden wurde. Einer der Autoren des Fundes beschreibt sie wie folgt: »Zwei Gottheiten paddeln, die eine am Bug, die andere am Heck eines Einbaums; weitere Passagiere sind der Leguan, der Spinnen-Affe [*Ateles* sp.], ein gestikulierender Priester, ein Wesen, das halb Mensch, halb Papagei ist, sowie ein behaartes Tier, das provisorisch als »struppiger Hund« bezeichnet wird. Eine andere Version derselben Szene stellt in die Mitte des Einbaums eine der Gottheiten sowie den gestikulierenden Priester und verteilt die Tiere paarweise vorne und hinten. Die Gottheiten haben einen starren Blick und unverhältnismäßig große Augen; diejenige, die den Einbaum steuert, schielt, was ein charakteristisches Merkmal des Sonnengottes ist« (Trik, S. 12). In der Tat »sind schielende Augen eines der wesentlichen Attribute der Sonne . . . in der

Maya-Kunst« (J. E. Thompson 2, S. 133). Wir möchten hinzufügen, daß die Gottheit, die sich hinten befindet, die ältere zu sein scheint, wie es auch für die Sonne in den südamerikanischen Mythen zutrifft, die wir untersucht haben. Schließlich haben die beiden Figuren eine sogenannte »romanische« Nase, das Merkmal des Himmelsgottes Itzamná, ein zahnloser Greis, Herr über Tag und Nacht und eng verbunden mit dem Mond und der Sonne, zwischen denen er auf

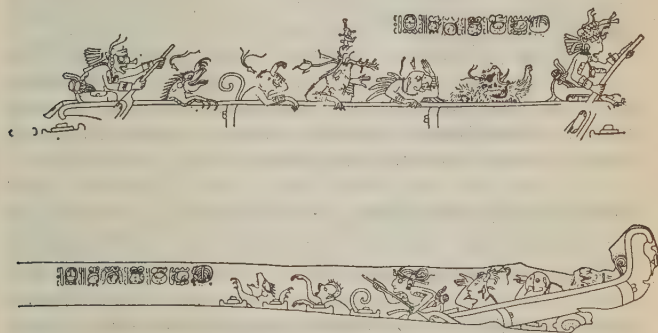


Abb. 11 – Die Reise im Einbaum. In Tikal entdeckte Knochengravuren (nach Trik, S. 12; Photogr. University Museum, Philadelphia)

den Reliefs von Yaxchilan erscheint (Krickeberg, Bd. I, Tafel 39; vgl. auch Spinden 2).

Wir wollen im Augenblick das Problem beiseite lassen, das der Platzwechsel der Paddler in den beiden Szenen stellt und das zu diskutieren uns andere Mythen Gelegenheit geben werden. Wichtiger ist uns die Tatsache, daß die Gravuren von Tikal einerseits die Reise im Einbaum von Sonne und Mond – zu der M 354 eine schwache Replik in Form der Reise des Jägers Monmaneki und seines Schwagers bot – und andererseits einen zweiten Aspekt desselben Mythos zu einer einzigen Szene zu verschmelzen scheint: wenngleich die Tiere hier und dort verschieden sind, geht alles so vor sich, als ob der Maya-Gott in seinem Einbaum den zoologischen Harem einschiffen würde, den der Tukuna-Held zu konstituieren sich bemüht hatte. Man findet die Vereinigung der beiden Motive – das der Reise im Einbaum und das der mitreisenden Tiere – in Mythen der nördlichen Regionen von Nordamerika wieder:

*M 408. Déné Peaux-de-lièvre: der Schiffer*

Der Demiurg, dessen Namen Kunyan und Ekka-dékhiné »der Gescheite« bzw. »der auf dem Wasser alle Schwierigkeiten bewältigt« bezeichnen, hatte zwei Frauen – eine nahe: seine eigene Schwester, die ebenso klug war wie er, und eine sehr weit entfernte: eine bösertige Maus, die fast seinen Untergang heraufbeschworen hätte. Er erlebte viele Abenteuer, in deren Verlauf er eine Sintflut verursachte, die die Menschheit vernichtete. Zusammen mit dem Raben schuf er eine neue Generation von Männern (der Vogel eine von Frauen), die dem Bauch zweier Fische entstiegen.

Ekka-dékhiné baute auch das erste Boot und unternahm eine Reise den Mackenzie-Fluß hinab. Unterwegs nahm er einen Frosch und den Hecht, der diesen fressen wollte, in seinem Einbaum auf, dann einen weiteren Frosch und einen Fischotter, die sich um Häute zankten, die sie gerade gerbten. (Petitot 1, S. 141-156; vgl. Loucheux, S. 30)

Zu bemerken ist, daß die Athapaskan des Nordens mit den Warrau aus Venezuela den Glauben teilen, daß Männer und Frauen von verschiedenen Gottheiten geschaffen wurden, von denen die eine, den Warrau zufolge, Kororomanna gewesen sein soll, der Verantwortliche für die Fraktion der Männer (M 317 und Roth 1, S. 126). Desgleichen teilen die Athapaskan mit den Tukuna den Glauben, daß die Himmelsrichtungen vertauscht waren, bevor der Osten den Platz des Westens und umgekehrt eingenommen hat (Petitot 1, S. 230 f.; Nim. 13, S. 134).

Im Nordosten von Nordamerika verbinden die Irokesen die Flußreise einer kleinen Menagerie mit dem Ursprung von Sonne und Mond. Es sind nicht die Gestirne selbst, die reisen: der Demiurg und seine Diener machen sich auf den Weg, um sie im Osten zum Wohle der Menschheit zu holen. Die Episode ist untrennbar mit einer Kosmologie verbunden, die jedoch zu kompliziert ist, als daß wir sie hier im einzelnen darlegen könnten. Es geht um einen unheilvollen Zwilling, der aus der Achselhöhle seiner Mutter geboren werden wollte, dieser bei seiner Geburt den Tod brachte und dem Leichnam aus Ungeduld darüber, daß er so lange brauchte, um wieder aufzuerstehen, den Kopf abschlug. Seine Großmutter (Mutter der Verstorbenen) hängte diesen Kopf an den Baum des Ostens, wo er nach einer Onondaga-Version zur Sonne, nach einer Mohawk-Version zum Mond wurde. Der wohlthätige Zwilling, der betrübt war, daß die von ihm geschaffene Menschheit des Tageslichts beraubt war

oder unter einer zu dunklen Nacht litt, unternahm eine Reise im Einbaum gen Osten, in Begleitung von vier Tieren: Spinne, Biber, Hase und Fischotter. Während der Demiurg und drei Tiere den Baum stürmten, blieb der Biber im Einbaum zurück: er hatte die Aufgabe, schnell umzukehren, sobald seine Gefährten zurückkämen. Seit sich die Reisenden des Gestirns bemächtigt haben, nimmt dieses jeden Tag und jede Nacht seinen regelmäßigen Weg und gewährleistet den Wechsel von Tag und Nacht. Je nach den Versionen wird das Haupt der Frau zur Sonne, ihr Körper zum Mond, oder umgekehrt (M 409; Hewitt 1, S. 201-208, 295 ff., 315-320 und passim).

Eines der Tiere des Mythos hat also die Funktion eines Angelpunkts, um den, wenn man so sagen darf, das Boot sich dreht und seinem Ausgangspunkt gegenüberstellt. Vielleicht muß man es auf diese Weise erklären, daß sich in den Gravuren von Tikal sowie in mehreren Mythen eine der Figuren in der Mitte des Einbaums befindet. So bei den Micmac, östlichen Algonkin: »Der Mann ging ans Heck, die Frau an den Bug, und der Hund setzte sich in die Mitte« (Rand, S. 146).

Eine Onondaga-Version von M 409, die offenkundig gelehrter ist, läßt die Sonne aus dem Körper eines Großvaters entstehen. In einer späteren Etappe behält der Demiurg nur dem Kopf die Rolle des Tagesgestirns vor und bestimmt den Körper dazu, während des Sommers den Tag zu erwärmen. Symmetrisch dazu verwandelt er den Kopf seiner Mutter in den Mond, der die Rolle eines nächtlichen Leuchtkörpers spielt, während der Körper für die nächtliche Erwärmung während des Sommers zu sorgen hat. Wir beobachten hier also die gleiche Trennung zwischen der erleuchtenden und der erwärmenden Funktion der Gestirne, die uns schon in Südamerika aufgefallen war (S. 147). Es wäre um so interessanter, diesen Aspekt zu vertiefen, als im gleichen Zusammenhang noch weitere Trennungen auftauchen: die des Demiurgen und des ersten Menschen, der denselben Namen trägt wie der Demiurg in den anderen Versionen, und die der reisenden Tiere, hier vier wirksame und zwei unwirksame, der man anderswo nicht begegnet (Hewitt 2, S. 512-516, 540-545, 551-555 und passim).

Die Irokesen lebten in der Mitte eines Gebiets, das von den Großen Seen bis zur Ostküste reicht und in dem die Rindeneinbäume, wie in Venezuela und auf den Antillen, gewöhnlich mit Sternen oder kon-

zentrischen Kreisen verziert waren. Den Malecite und Passamaquoddy zufolge stellten die Kreise die Sonne, den Mond oder die Monate dar (Adney-Chapelle, S. 83; vgl. S. 68, 122 und Abb. 75, 125-129, 133, 135 ff.). Wenn sich die Ojibwa oder Chippewa der Großen Seen auf die Reise begaben, hinterließen sie gern gezeichnete Botschaften, die keine mythische Bedeutung hatten, denn sie bezogen sich auf wirkliche Ereignisse, und die abgebildeten Tiere erinnerten an die Clanzugehörigkeit der Reisenden. Dennoch möchten wir hier ein Beispiel anführen, und zwar wegen der unveränderlichen Konnotation, die im Einbaum die Vorder- und Hinterplätze einnehmen, in Übereinstimmung mit dem Sinn, den wir ihnen zuerkannt haben (Abb. 12).



*Abb. 12 – Chippewa-Kohlezeichnung auf einer Holztafel, die als Botschaft hinterlassen wurde. Diese besagt, daß zwei Familien im Einbaum reisen. Das eponyme Tier des Clans des Vaters befindet sich am Bug, das der Mutter am Heck. Zwischen beiden sieht man die Kinder, deren eponymes Tier das des Vater im Kleinen reproduziert (in einer patrilinearen Gesellschaft). Der linke Einbaum versammelt einen Mann vom Clan des Bären und seine Frau vom Clan des Katzen-Fischs mit ihren drei Kindern; der rechte einen Mann vom Clan des Adlers und seine Frau vom Clan des Bären mit ihren zwei Kindern (nach Densmore 2, S. 176 f.)*

Übereinstimmende Hinweise lassen also vermuten, daß die Mythen der Irokesen und benachbarter Stämme dem gleichen Paradigma wie diejenigen aus Südamerika unterstehen, welche die Vorstellung einer (kriegerischen oder matrimonialen, akzeptierten oder verweigerten) Reise in die Ferne mit der einer Verstümmelung oder eines körperlichen Aufplatzens verbinden, was je nachdem das Auftauchen eines sich bewegenden Himmelskörpers oder eines diffusen warmen Lichts zur Folge hat. Ob diese Mythen nun den Cashinawa, amazonischen oder guayanischen Stämmen oder den Irokesen ent-



stammen, alle gebrauchen sie dieselben Gegensatzpaare: *Spaltung* oder *Explosion*, die den *oberen Teil* des Körpers (Kopf) oder den *unteren Teil* (Körper ohne Kopf, Unterleib) betreffen und einerseits den *Mond* oder die *Sonne*, andererseits nur das *Licht* oder nur die *Wärme*, beide zusammen oder ihr Gegenteil erzeugen (wie es in M 396 der Fall ist, in dem die Nachtschwalben, die einem gebornen Schädel entweichen, die Nacht unter ihrem verneinenden Aspekt ausdrücken: ohne Licht und ohne Wärme). Der Parallelismus zwischen der Kosmologie der Irokesen und derjenigen der Cashinawa ist besonders eindrucksvoll, denn die ersteren vereinen in ein und demselben Mythos zwei Funktionen und drücken sie durch den Gegensatz der Dioskuren aus, welche die zweiten auf Figuren verteilen, die zu verschiedenen Mythen gehören: spröde Jungfrau und vertrauensseliger Besucher, wobei die erstere verschlossen ist und sich den gesellschaftlichen Beziehungen widersetzt, gleich dem unheilvollen irokesischen Zwilling, der das dem mütterlichen Kopf entströmende Licht für sich allein behalten möchte; und der andere den Werbungen der Welt und der Menschen – seien sie auch Feinde – offen begegnet, gleich dem wohltätigen Zwilling, der bereit ist, eine weite Reise zu unternehmen, um die Himmelskörper in Bewegung zu setzen. Allerdings bemerken wir einen Unterschied: die Cashinawa-Helden, die mit negativen Merkmalen versehen sind, werden zu einem unfruchtbaren Mond, während der von dem irokesischen Demiurgen befreite Mond fruchtbar ist. In dieser Hinsicht entsprechen die beiden Mythengruppen einander vollkommen. Auf einen abgeschlagenen Kopf reduziert, entschließen sich die spröde Jungfrau und der vertrauensselige Besucher der Cashinawa erst dann, zum Mond zu werden, nachdem sie lange gezögert haben und nacheinander alle Teile verworfen haben, die der Menschheit zum Vorteil gereichen könnten, wobei an erster Stelle ihre mögliche Verwandlung in Gemüse oder eßbare Früchte rangiert (s. oben, S. 96). In ihrem Denken ist der Mond ein leuchtendes Gestirn, das jedoch keine Wärme besitzt, also unfruchtbar ist: sie wählen ihn, weil sie zu nichts nütze sein wollen. Der irokesische Demiurg hingegen begnügt sich nicht mit einem auf den abgeschlagenen Kopf reduzierten Mond, dessen einzige Funktion darin bestünde, den nächtlichen Himmel zu erleuchten. Er stellt auch den Körper seiner Mutter wieder her und richtet folgende Worte an sie: »Jetzt möchte ich, daß du über die vorhandene Erde wachst, über alle Arten von

Pflanzen und auch über jene, die gewöhnlich Früchte tragen; auch über die Haine, in denen bestimmte Büsche gewöhnlich Früchte tragen; auch über alle Arten von Bäumen in den Wäldern, von denen einige gewöhnlich Früchte tragen; und auch über all die anderen Dinge, die gewöhnlich auf dieser Erde hier wachsen, über die Menschheit und über die Tiere, die als Wildbret dienen . . . Denn du sollst, wenn die Nacht auf die Erde sinkt, und nur in diesem Augenblick und wenn du an der Reihe bist [d. h. im Wechsel mit der Sonne], sie erwärmen und erleuchten, bis der Tau herabfällt. Du sollst auch weiterhin deinen Enkelkindern helfen, wie du sie in Gedanken nennst, die ihrerseits fortfahren werden, die Erde zu bevölkern« (Hewitt 2, S. 542 f.).

Für die Irokesen ist der Mond weiblich, die Sonne männlich, und diese hat den Vorrang vor jenem. Dennoch werden sie in allen Dialekten mit demselben Terminus bezeichnet: *gaä'gwa* bei den Onondaga, *karakwa* bei den Mohawk, mit der allgemeinen Bedeutung von »Scheibe« oder »Leuchtkörper«, der im Bedarfsfall durch ein Bestimmungswort ergänzt wird. So z. B. *andá-ka-ga-gwa*, »Leuchtkörper des Tags«, und *so-á-ka-ga-gwa*, »Leuchtkörper der Nacht« (Morgan, Bd. II, S. 64 f.). Wir wagen nicht zu behaupten, daß die Tukuna-Termini *iaké* für die Sonne und *tawsmaké* für den Mond (Nim. 15) aus ein und derselben Wurzel gebildet sind. Was die Cashinawa betrifft, so haben sie zwar ein besonderes Wort zur Bezeichnung des Monds, *ôxö*, aber der Name der Sonne, *bari*, scheint bei ihnen – wie auch in anderen südamerikanischen Sprachen – nicht deutlich von dem unterschieden zu sein, der den Tag und die Sommerhitze bezeichnet (Abreu, S. 553 f.). Hingegen wissen wir, daß mehrere Sprachen des tropischen Amerika ebenso wie die der Irokesen und Algonkin die Gestirne mit einem einzigen Wort bezeichnen. Merkwürdig ist, daß die Irokesen, wie die Stämme, die diese Sprachen sprechen, im Schmetterling den Prototyp der unheilvollen Geschöpfe sehen (Hewitt 2, S. 505), ein Glaube, der auch am anderen Ende des nördlichen Amerika bei den Salish bezeugt ist (Phinney, S. 53 f.).

Diese letztere Angleichung ist bezeichnend, denn die Stämme der Salish-Sprachgruppe, die Sonne und Mond nicht denselben Namen geben, wie ihre Kutenai- und Klamath-Nachbarn (Boas 9, S. 68 f.; Gatschet, passim; Spier 2, S. 141) und auch die meisten Algonkin und die Irokesen selbst es tun, sehen Mond und Sonne in der Regel

als zwei Brüder an, von denen der eine zuweilen nur ein blasses Double des anderen ist. Anders gesagt, wie in Südamerika treten zwei extreme Fälle ein (zwischen denen es im übrigen Zwischenformen gibt), je nachdem, ob sich die jeweiligen Geschlechter der beider Gestirne voneinander unterscheiden, wiewohl die sie bezeichnenden Namen identisch sind, oder ob die Geschlechter identisch sind, dann aber verschiedene Namen erheischen. Nun rückt aber vor allem in den Regionen Nordamerikas, wo diese beiden symmetrischen Verfahren nebeneinander zu beobachten sind, das Motiv der Reise im Einbaum in den Vordergrund, wobei dem Standort, dem Alter und dem Geschlecht der Reisenden dieselbe Aufmerksamkeit geschenkt wird, die wir schon in den südamerikanischen Mythen bemerkt haben. Wir wollen hier nicht Mythen verzeichnen, die im einzelnen im nächsten Band untersucht werden, sondern uns damit begnügen, kurz auf sie hinzuweisen. Ein Modoc-Mythos (Curtin 1, S. 4) stellt die zwei Brüder ans Heck, zwei andere an den Bug und den fünften Bruder mit seiner Schwester in die Mitte. Mehrere Mythen der Küsten-Salish setzen in ein und denselben Einbaum einen Großvater und einen Enkel für eine weite, matrimoniales Reise (Adamson, S. 117-120; vgl. M 406); oder auch einen Bruder und eine Schwester. In diesem Fall steht er vorne, sie hinten, denn »wie es Brauch ist, setzt sich die Frau ans Heck und steuert«. Im Laufe der Reise wird die Schwester von ihrem Nasenring oder vom fallenden Nebel befruchtet, und man beschuldigt sie des Inzests mit ihrem Bruder; anders gesagt, die Annäherung der Reisenden *im Einbaum* steht in Kontrast zu derjenigen, die von der Reise selbst bestimmt wird, aber zwischen ursprünglich entfernten Personen (Adamson, S. 284; Boas 10, S. 51). In einer anderen Mythengruppe profitiert der Betrüger von einer Reise im Einbaum, bei der er sich vorne hält und seine »Töchter« nach hinten setzt (»aber sie steuerten schlecht, und das Boot fuhr kreuz und quer«), um den Inzest mit ihnen zu begehen (Adamson, S. 159; Boas 5, S. 154-157; E. D. Jacobs, S. 143). Diese Bezüge sind von um so größerem Interesse, als die »Töchter des Laichs« der Salish-Mythen, die von dem Betrüger fabriziert werden, den »hölzernen Gatten« einer wichtigen guayanischen Gruppe (M 241-244) umkehren, wie wir es bereits bemerkt haben (S. 59, 111). Sie ersetzen damit die Fröschin in ihrer Eigenschaft als Räuberin eines Mondhelden, der später seine wahre Herkunft erfährt, hier (Salish) von einem Vogel, den er geblendet

hat, dort (Warrau) von Fischottern, die er verpestet hat. Schließlich teilen die Salish mit den alten Maya den Glauben, daß die Sonne schielt, aus welchem Grunde sie und ihr Bruder Mond beschließen, die Rollen zu tauschen (vgl. M 407). Sonne ist nämlich schieläugig, weil er, nachdem Mond verschwunden war, von seiner Mutter und seiner Großmutter als Ersatz für seinen Bruder aus dem Urin geschaffen wurde, den sie aus der Zunge des letzteren gepreßt hatten: »Da er schielt, ist er nicht so warm wie sein Bruder, wenn dieser an seiner Stelle wäre. Wenn Mond beschlossen hätte, am Tag zu reisen, wäre es viel wärmer als jetzt, denn seine Augen sind stärker als die seines Bruders« (Adamson, S. 272, 283 und passim). Die Salish des Innern haben ähnliche Vorstellungen: »Die Sonne ist scheeläugig . . ., daher wärmt sie auch nicht zu stark, wie es geschah, als das Rotkehlchen [der amerikanische Vogel *Turdus migratorius*] die Stelle der Sonne einnahm« (Teil 6, S. 177; Ray 2, S. 135 ff.). »Einst war der Mond ein Indianer . . ., dessen Gesicht ebenso stark glänzte wie das der Sonne, wenn nicht sogar mehr . . .; es war seine junge Schwester, die ihn verdunkelte« (Teil 4, S. 91; 6, S. 178; M 400, 400b). Wir verfügen also über ein Paradigma, das sich von Nordamerika bis Südamerika erstreckt und bei dem homogene, wiewohl ungleich ausgeprägte Elemente – abgeschlagener, geblendeter Kopf, ausgestochene Augen, schielender Blick, normaler Blick – dazu dienen, die Wintersonne und die Sommer-sonne, die maßlose Sonne und die maßvolle Sonne, das Tagesgestirn und das Nachtgestirn in ihren Beziehungen zueinander zu ordnen und zu qualifizieren.

Wir haben dieses nordamerikanische Material nicht übereilt zitiert, aus der Sorge heraus, noch ungenutzte Zettel hervorzuheben. Da es sich um Populationen handelt, deren Mythen der Gegenstand des nächsten Bandes sein werden, wo wir zu zeigen versuchen, daß sie diejenigen, von denen wir zu Beginn der Untersuchung ausgegangen waren, transformieren und zugleich reproduzieren, war es angebracht, den Leser auf den Moment hinzuweisen, da sie beginnen werden, sich uns aufzudrängen. Der Vergleich mag oberflächlich und willkürlich erscheinen. Doch in einem so langatmigen Unternehmen ist es unmöglich, alle Beweise auf einmal anzutreten. So man will, mag man die vorstehenden Seiten als eine Parenthese betrachten. Später wird man verstehen, daß sie einer ganzen Beweisführung als Ansatzpunkt dienen.

Ob der Hauptprotagonist nun ein abenteuerlustiger Gatte (M 354), ein inzestuöser Bruder (M 392), ein vertrauensseliger Besucher (M 393) oder eine spröde Jungfrau ist (M 394) – die Mythen qualifizieren ihn stets in Funktion zweier Arten von Ehe, einer nahen bzw. einer fernen, wobei die eine bald der anderen vorgezogen oder beide gleichzeitig akzeptiert oder verworfen werden. Immer wenn eine Reise im Einbaum in diesem System auftaucht, dient sie dazu, den Helden von der zu nahen Frau zu entfernen (inzestuöse Tante, M 406; Töchter der Geier, M 149a) oder ihn der fernen Frau anzunähern (Ara-Gattin, M 354; die schöne Assawako, M 406), oder auch beiden oder das Gegenteil:

Heirat:	M 149a	M 354	M 406
nah/fern	+    –	+    –	+    –
akzeptiert/verworfen	+    –	+    +	–    –

Ein Machiguenga-Mythos, den wir im vorigen Band diskutiert haben (M 298; HA, S. 345 f.), untersteht offensichtlich demselben Paradigma, obwohl er die Reise zu Wasser in eine Reise zu Land transformiert. Der Held unternimmt nämlich eine Expedition in die Ferne, weil er hofft, eine fremde Gattin für seinen Sohn aus erster Ehe zu finden und ihn dadurch davon abzuhalten, die Liebeshändler mit seiner Stiefmutter fortzusetzen. Wie in M 393 verhalten sich diese Fremden, die er zu seinen Verbündeten machen möchte, als Feinde; und wie in M 392 ist der vermutete Inzest nur allzu real. Die astronomische Kodierung, die wir in diesen Mythen nachgewiesen haben, besteht auch in M 298 mittels der regelmäßigen Transformationen: *abgeschlagener Kopf*  $\Rightarrow$  *Körper ohne Eingeweide*; *Mond*  $\Rightarrow$  *Komet*; *Regenbogen*  $\Rightarrow$  *Sternschnuppen* (für die allgemeinere Ökonomie der Gruppe vgl. HA, S. 346 Fn. 5). Auf diesem Umweg erhalten wir einen zusätzlichen Beweis dafür, daß die Mythen den soziologischen Gegensatz zwischen naher Heirat und ferner Heirat in Korrelation zu einem astronomischen Gegensatz setzen: dem zwischen Licht und Dunkelheit, also Termini, die sich entweder im Reinzustand begreifen lassen, wobei der absolute Tag der absoluten Nacht entgegensteht, oder im gemischten Zustand, wobei die Helligkeit des Tags durch den Regenbogen oder den win-

terlichen Schleier der Sonne und die Dunkelheit der Nacht durch den Mond und die Milchstraße gemildert wird, deren erratische Äquivalente die Kometen und Sternschnuppen sind.

Aber die Mythen lassen es nicht dabei bewenden. In der Tat fällt die Versöhnung zwischen Licht und Finsternis nicht nur in den Bereich der Gleichzeitigkeit, wie man es beobachtet, wenn die Farben des Regenbogens oder die regenschweren Wolken den Glanz des Tages nuancieren oder abschwächen, oder wenn der Mond und die Sterne den nächtlichen Himmel erleuchten. Diese Vermittlung in der Synchronie wird durch eine diachronische Vermittlung ergänzt, die der regelmäßige Wechsel von Tag und Nacht veranschaulicht, im Gegensatz zu einem theoretischen Zustand, in dem ausschließlich der eine oder die andere herrschen würde. Es läßt sich der Beweis erbringen, daß das mythische Denken diese Matrix global anwendet und ihre Aspekte nicht isoliert:

	<i>Tag:</i>	<i>Nacht:</i>	<i>Vermittlung:</i>
<i>synchronische Achse:</i>	absolut	absolut	durch einander gemildert
<i>diachronische Achse:</i>	ausschließlich	ausschließlich	miteinander abwechselnd

Zur Zeit, in welche die Cashinawa den Ursprung des Mondes verlegen, herrschte eine finstere Nacht »ohne Mond und ohne Sterne« (M 394; Abreu, S. 475). Dieser *absoluten Nacht* stellt ein anderer Mythos den *ausschließlichen Tag* entgegen, der auf der Erde herrschte, bevor die erste Nacht erschien:

*M 410. Cashinawa: die erste Nacht*

Einst war es immer Tag. Es gab weder Dämmerung noch Dunkelheit, weder Sonne noch Kälte. Infolgedessen hielten sich die Menschen nirgendwann an die Zeit; sie aßen, arbeiteten, schliefen, wann es ihnen gefiel. Jeder tat zu jeder Zeit, was ihm Spaß machte. Einige arbeiteten, während andere aßen, ihre Notdurft verrichteten, Wasser im Fluß schöpften oder die Pflanzungen jäteten.

Als zum ersten Mal die Geister, die Herren der Dämmerung, der Nacht, der Sonne und der Kälte, beschlossen, diese Kräfte freizulassen, konnte



man jammervolle Szenen beobachten: die Nacht überraschte und versteinte den Jäger im Wald, den Fischer am Ufer des Wassers . . . Eine Frau, die zum Fluß gegangen war, um Wasser zu schöpfen, zerbrach ihren Krug an dem Baum, an den sie sich die ganze Nacht schluchzend klammerte, denn sie fand den Heimweg nicht mehr. Eine andere, die fortgegangen war, um ihre Notdurft zu verrichten, brach über ihren Exkrementen zusammen. Eine dritte, die gerade urinierte, blieb in dieser Stellung bis zum nächsten Morgen hocken.

Aber heute schlafen wir in der Nacht. Wir stehen mit dem Tag auf, wir arbeiten und essen zu bestimmten Stunden: alles ist geregelt. (Abreu, S. 436-442)

Eine Variante derselben Herkunft (M 410b; Tastevin 5, S. 171) erzählt, wie die Menschen zuerst eine zu kurze Nacht erhielten, die ihnen nicht genug Zeit zum Schlafen ließ, sodann eine zu lange Nacht, während derer die Felder vom Wald überwuchert wurden, schließlich eine angemessene Nacht, die ebenso lang dauert wie der Tag.

Die Carib sprechenden Yupa, die an der Grenze von Westvenezuela und Kolumbien leben, leiten den Begriff einer gemäßigten Nacht von dem des ebenfalls ausschließlichen Tags ab:

*M 411. Yupa: Ursprung der Mondphasen*

In früheren Zeiten gab es zwei Sonnen. Die eine ging auf, wenn die andere unterging, und es war immer Tag. Doch es geschah, daß eine der Sonnen in einen glutgefüllten Graben fiel, als sie eine Frau namens Kopecho umarmen wollte, die, um sie zu verführen, um das Herdfeuer tanzte. Sie stieg als Mond verwandelt daraus hervor, und seitdem wechselt der Tag mit der Nacht ab. Um sich an Kopecho zu rächen, warf der Mond-Mann sie ins Wasser, wo sie eine Fröschin wurde.

Jeden Monat stürzen sich die Sterne auf den Mond und schlagen ihn, weil er sich geweigert hat, einem Stern-Mann seine Tochter zur Ehe zu geben. Die Familie des Mond-Manns setzt sich aus Sternen zusammen, die unsichtbar bleiben, weil er sie eingeschlossen hält. Die Phasen des Monds spiegeln die Phasen des Kampfs des Gestirns mit den Sternen wider. (Wilbert 7, S. 863)

Wir lassen willentlich die wiewohl beeindruckenden Analogien zwischen der Cashinawa-Yupa-Gruppe und den Mythen über das gleiche Thema beiseite, die in Nordamerika von Mittelkalifornien

bis zum Becken des Columbia-Flusses vorherrschen: mehrere Sonnen, die für immerwährende Helligkeit sorgen; Suche nach dem rechten Gleichgewicht zwischen Tag und Nacht, Sommer und Winter; eliminierende Aufzählung der Körperteile und ihrer Funktionen, die schließlich mit den Geschlechtsorganen des inzestuösen Paares enden, das, auf diese Weise unterrichtet, die erste Menschheit erzeugt (Tastevin 5, S. 170; zu vergleichen mit einer Diegueño-Luiseño-Cahuilla-Reihe usw., die sich nach Norden bis zu den Küsten-Salish erstreckt). Zumindest mußte auf sie hingewiesen werden, denn selbst in Südamerika hat der Yupa-Mythos eine bemerkenswerte Affinität mit Araucan-Vorstellungen, die auch im Westen der Kordilleren und an den westlichen Ufern der Neuen Welt auftreten. Im übrigen wohnen die Yupa in der Sierra de Perija und gehören in geographischer Hinsicht also selbst zum andinen Areal. Zunächst bemerken wir bei den Yupa und bei den Araucan die Rekurrenz eines Komplexes, der die Vielzahl der Sonnen, die Figur einer verführerischen Frau und den Frosch miteinander verbindet. Der Name, den die Araucan dem Sohn der Sonne geben, *mareupuantü*, könnte »zwölf Sonnen« bedeuten. Noch unmittelbarer als der Yupa-Mythos würde diese Etymologie die vielen Sonnen und Monde der Klamath und Joshua-Mythen evozieren (vgl. unten M 471d, S. 362; Gatschet, Teil I, S. 105 f.; Frachtenberg 2, S. 228 bis 233). Lehmann-Nitsche (9, S. 191) indes verwirft die oben genannte Interpretation des Namens des Sonnenkindes, der anderswo einen Frosch oder eine Kröte bezeichnet (Latham 2, 378). Nun erinnert aber die verführerische Frau des Yupa-Mythos, die später ins Wasser geworfen und in einen Frosch verwandelt wird, an ein übernatürliches Wesen, das in der Araucan-Sprache *shompalwe* genannt wird. Diese Herrin der Fische und Seen, in denen sie die Heranwachsenden ertränkt (Faron 2, S. 68, 73 f.), soll auch eine grüne Fröschin sein, die Göttin des Wassers (Cooper, S. 748). Man darf nicht vergessen, daß die Kogi der Sierra Nevada von Santa Marta in Kolumbien die Wörter, welche die Kröte und die Vulva bezeichnen, als Homonyme behandeln und daß sie denselben mythologischen Komplex besitzen, der die vielen Sonnen mit dem Frosch und der Ablösung einer ursprünglich zu heißen Sonne durch eine gemäßigte verbindet (M 412; Reichel-Dolmatoff 1, Teil II, S. 26-32; Preuss, 3, S. 154-163), ein Glaube, der von der Nordwestküste des nördlichen Amerika bis zu den Machiguenga aus Mittel-

Peru bezeugt ist (M 299; HA, S. 350 ff.), die ebenfalls subandin sind.

Der egoistische Vater des Yupa-Mythos, eine himmlische Figur, die sich weigert, ihre Töchter zu verheiraten, und sie eingeschlossen hält, hat ein genaues Gegenstück bei den Araucan:

*M 413. Araucan: die lange Nacht*

Die Neffen des alten Tatrapai wollten ihre Cousinen heiraten. Er unterzog sie einigen Prüfungen, die sie bestanden. Doch schließlich tötete der Greis lieber seine Töchter, als sich von ihnen zu trennen. Um sich zu rächen, nahmen die Bewerber die Sonne in einem Krug gefangen und verursachten damit eine vier Jahre währende Nacht. Der alte Tatrapai starb vor Hunger, die bedrohten Vögel boten den Helden Ersatzfrauen an, die sie eine nach der anderen verschmähten. Schließlich heirateten sie einäugige Frauen, die ihnen der Strauß vorgestellt hatte, oder sie gingen ins Land der Toten, um ihre Bräute zu suchen. Einer dritten Variante zufolge wurden diese wieder lebendig dank dem Blut, das aus dem abgeschlagenen Kopf ihres Vaters quoll. (Lehmann-Nitsche 10, S. 43-51; Lenz, S. 225-234)

Die Araucan der Pampa assoziieren den Straußenvogel mit der Milchstraße (Latham 2, S. 402), in der die Arawak aus Guayana die letzte Gestalt der Töchter der Sonne erkennen, und zwar nachdem ihr Vater sie einem vermutlichen Schwiegersohn als Ehefrau angeboten hatte, der sich weigerte, sie zu heiraten. Schon in dieser Hinsicht kehrt M 413 den Mythos M 149b um, wobei er auf einer anderen Achse auch M 394 umkehrt: in diesem Cashinawa-Mythos wird das Blut, das aus dem abgeschlagenen Kopf eines Mädchens rinnt, das sich der Heirat widersetzte und aus diesem Grunde von ihrer Mutter ermordet wurde, später zum Regenbogen; hier macht das Blut, das aus dem abgeschlagenen Kopf eines Vaters rinnt, der sich der Heirat seiner Töchter widersetzt, diese wieder lebendig, obwohl er sie zuerst ermordet hatte. Es zeichnen sich also die ersten Umriss eines Systems ab.

Es wäre sehr viel über die himmlischen und einäugigen Gatten zu sagen, aber wir wollen hier nur hervorheben, daß dieses Motiv dasselbe Verbreitungsgebiet hat – vom Norden der Rocky Mountains bis zu den südlichen subandinen Gegenden – wie all jene, auf die wir bereits hingewiesen haben. Wir kennen es bei den Kodiak (Golder, S. 24 ff., 30), den Klamath (Gatschet, Teil I, S. 107 f.;

Barker 1, S. 71 ff.), und wir werden später auf nordamerikanische Transformationen stoßen, die für unsere Beweisführung von größtem Interesse sind. In Südamerika entdecken wir dasselbe Motiv bei den Bororo (einäugiger Mond), in einem schon zitierten Mythos, der, falls es noch notwendig wäre, die subandinen Affinitäten dieser Population bestätigen würde (M 392b; Rondon, S. 164), sowie bei den Jivaro, die wie die Yupa und die Kogi der Sonne einen oder mehrere böartige oder törichte Frösche zur Frau geben (Wavrin, S. 629, 635).

Da wir diese Spuren nicht alle auf einmal verfolgen können, ist es besser, die Etappen unserer Strecke zu rekapitulieren. Bei der Suche nach der Bedeutung, welche die Mythen der Reise von Mond und Sonne im Einbaum geben, haben wir verifiziert, daß dieses Motiv in einem zweidimensionalen semantischen Feld Platz greift. Eine räumliche Achse stellt, in der Beziehung ihrer jeweiligen Entfernung, eine nahe Heirat und eine ferne Heirat einander gegenüber, die akzeptiert oder verweigert werden, Termini von Alternativen, die die Reise im Einbaum schiedsrichterlich zu entscheiden erlaubt, wenn man so sagen darf. Auf der zeitlichen Achse besteht die Alternative zwischen dem ewigen Tag und der langen Nacht, die in der Synchronie durch gemilderte Modi des Hellen und des Dunklen – Regenbogen, Winterwolken, Mond und Sterne, Milchstraße – und in der Diachronie durch die regelmäßige Aufeinanderfolge von Tag und Nacht entschieden wird.

Zudem stellten wir fest, als wir dieses Feld erforschten, daß die Mythen die räumliche Achse in zweierlei Weise ausrichten. Sie begreifen sie horizontal oder vertikal. Selbstverständlich horizontal, wenn die Reise im Einbaum den Helden vom nahen Pol zum fernen Pol bringt und ihn zuerst einem häuslichen Milieu entreißt, in dem er nur ein verstockter Junggeselle (M 394) oder ein inzestuöser Liebhaber (M 392, 406) sein kann, um ihn in ein exotisches Milieu zu führen, wo er, falls er Junggeselle ist, fernen Prinzessinnen (M 406, 149b) oder, wenn er bereits verheiratet ist, arglistigen Gastgeberinnen (M 393) begegnet. Doch der Yupa-Mythos (M 411) richtet offensichtlich diese horizontale Achse in der Vertikalen aus: die nächtliche Sonne kommt in einem glühenden Graben um, weil sie eine menschliche Frau umarmen wollte, die bald in einen Wasserfrosch verwandelt wird, d. h. weil sie eine ferne Verbindung eingehen wollte. Und wenn sie zum Mond am Himmel geworden ist

und sich weigert, ihre Töchter, die Sterne, wesensgleichen Bewerbern zur Ehe zu geben und sie lieber einschließt, als sich von ihnen zu trennen, verhält sie sich wie ein inzestuöser Vater, der den heimlichen Wunsch nach einer nahen Verbindung hegt, wie der alte Tatrapai, der Held von M<sub>413</sub>, der von einem ähnlichen Gefühl getrieben wird und seine Neffen – Bewerber »im richtigen Abstand«, denn zumindest theoretisch befürworten die Araucan die matrilaterale Heirat mit der Kreuzbase (Faron 1, S. 292) – dazu zwingt, ihre Bräute im Land der Toten zu suchen oder entferntere Ehen einzugehen. (Abb. 13)

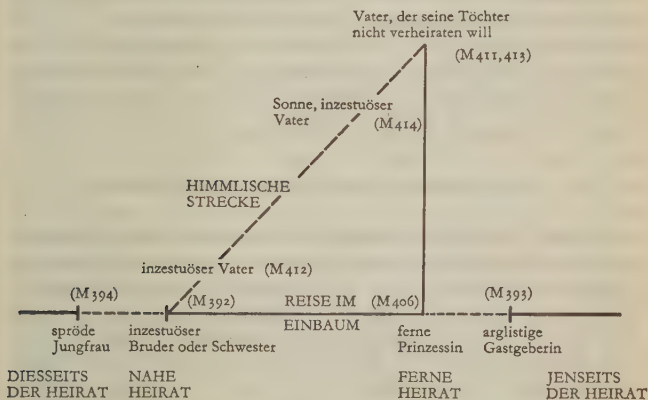


Abb. 13 – Schema zur Integration des soziologischen, geographischen und kosmologischen Codes

Sehr vereinfacht kann man sagen, daß die horizontale Achse stärker in den Mythen der Flußstämme des Amazonas- und Orinoko-Beckens hervortritt, die vertikale Achse stärker in denen der Bergstämme oder der Stämme in der Nähe der Kordilleren. Fügen wir noch hinzu, daß einige andine oder subandine Mythen auf einer zweifach schrägen Achse liegen, insofern sie durch das Motiv des inzestuösen Vaters diejenigen des inzestuösen Bruders (horizontale Achse) und des egoistischen Vaters (vertikale Achse) miteinander verbinden und dabei, wenn man so sagen darf, den astronomischen Code über den soziologischen Code legen. In dem Kogi-Mythos

(M 412) begeht die unheilvolle Sonne den Inzest mit ihrer Tochter, dem Planeten Venus, die im übrigen ein verwandelter Knabe ist; seither reisen sie getrennt, um einander nicht zu begegnen. Das Zusammenfallen der beiden Codes tritt auch in einem schon zitierten Tacana-Mythos zutage (M 414; Hissink-Hahn, S. 79 f.), in dem Sonne und Mond, Vater bzw. Tochter, ihre himmlische Natur infolge der Liebesabenteuer des Vaters erlangen und damit sie künftig getrennt sind. Wie in den anderen Mythen dieser Gruppe, die den Ursprung von Sonne und Mond auf einen Inzest zurückführen, sanktioniert eine entfernte astronomische Konstellation (wobei das Eigentümliche der beiden Gestirne darin besteht, sich nicht zusammen zu zeigen) eine nahe soziologische Konstellation.

Im Orinoko-Becken kennen wir eine Gruppe von Mythen, die bestrebt sind, die beiden Achsen zu integrieren. Eine alte Version aus einem heute verschwundenen Stamm der Carib-Sprache ist uns in einigen kurzen, aber wertvollen Hinweisen überliefert:

*M 415. Tamanac: die zur Ehe gezwungenen Mädchen*

Amalivaca, ein Ahne der Tamanac, kam während der großen Überschwemmung an, die alle Indianer ertränkt hatte – außer einem Mann und einer Frau, die auf den Gipfel eines Berges geflohen waren. Der Demiurg, der in seinem Boot reiste, ritzte die Gestalten von Mond und Sonne auf den *bemalten Felsen* der Encaramada. Er hatte einen Bruder, der Vochi hieß. Zusammen formten sie die Oberfläche der Erde. Doch trotz ihren Anstrengungen gelang es ihnen nicht, aus dem Orinoko einen Fluß zu machen, der in beide Richtungen floß.

Amalivaca bekam Töchter, die liebend gerne auf Reisen gingen. Daher brach er ihnen die Beine, damit sie sesshaft würden und die Erde der Tamanac bevölkerten. (Humboldt, Bd. VIII, S. 241 f.; vgl. Gilij, III, i, Kap. i; Brett 2, S. 110-114.)

Verglichen mit den oben untersuchten Mythen nimmt dieser eine gleichsam strategische Stellung ein. Zunächst kehrt er M 413 um, in dem ein Vater auftritt, der bestrebt ist, seine Töchter der Ehe zu entziehen, während der Tamanac-Demiurg sie dazu zwingt. Diese Töchter, die einen manischen Wandertrieb haben, sind genau das Gegenteil der spröden und häuslichen Jungfrau von M 394. Als Frauen entsprechen sie eher dem abenteuerlustigen Gatten von M 354 und dem zu vertrauensseligen Besucher von M 393: gleich dem



ersten gelähmt, jedoch von innen statt von außen, und nicht deshalb, weil sie eine nahe Verbindung eingegangen sind, sondern von dem umgekehrten Wunsch getrieben werden; gleich dem zweiten amputiert, jedoch von unten und nicht von oben. Das Motiv der Reise im Einbaum integriert die beiden Codes – den soziologischen und den astronomischen – so gut, daß ihr räumlicher und ihr zeitlicher Modus gleichzeitig in Erscheinung treten: durch das Einritzen der Gestalten von Sonne und Mond auf eine Felswand am Rande des Flusses (statt daß die Gestirne das Boot selbst schmücken, M 406) sowie durch das Vorhaben der Demiurgen, das Wasser in beide Richtungen fließen zu lassen, wodurch es möglich geworden wäre, daß die Reise flußaufwärts ebensolange dauert wie die Reise flußabwärts: was darauf hinausläuft, den regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht, den die anderen Mythen der Gruppe einführen wollen, in Termini des Raums zu übertragen (vgl. auch Zaparo, in: Reinburg, S. 15). Auf alle diese Punkte werden wir zurückkommen, denn die Tamanac-Version ist so summarisch, daß sie für die Beweisführung kaum ausreicht; die Tamanac sind seit langem ausgestorben, und sogar die Erinnerung an ihre wichtigste Gottheit ist aus dem Gedächtnis der benachbarten Völker verschwunden. Anfang des 19. Jahrhunderts beobachtete Humboldt, daß der Name von Amalivaca »auf 5000 Quadratmeilen bekannt war«. Schomburgk, der ein halbes Jahrhundert später kam, konnte sich also darüber wundern, daß er keinerlei Information über diese Figur erhielt: »Es sieht so aus, als sei sogar ihr Name heute vergessen« (zit. von Roth 1, S. 136).

Die Situation wäre hoffnungslos, wenn nicht, wie es in der Mythologie zuweilen vorkommt, eine Erzählung, die man für immer ver-



Abb. 14 – Tamanac und Yabarana

gessen wähnte, eineinhalb Jahrhunderte später in verwandelter, jedoch deutlich erkennbarer Form in einer Population erneut aufgetaucht wäre, die in der Nähe des alten Wohnsitzes der Tamanac lebt und eine Sprache derselben Familie spricht, obwohl der im Jahre 1958 registrierte Stamm kaum mehr als fünfzig Personen zählte, deren traditionelle Kultur sich stark verändert zu haben schien:

*M 416. Yabarana: Ursprung von Tag und Nacht*

Zu Beginn der Zeiten gab es auf der Erde nur ein einziges Menschenpaar. Dieser Mann und diese Frau hatten einen anderen Körper als wir: es fehlten ihm die unteren Glieder, so daß er am Unterleib endete. Sie aßen mit dem Mund und schieden durch die Luftröhre in Höhe des Adamsapfels aus. Aus ihren Exkrementen entstanden die Zitteraale [*Electrophorus electricus*].

Außer diesen beiden menschlichen Wesen, die sich aufgrund ihrer anatomischen Beschaffenheit nicht vermehren konnten, gab es auf der Erde noch zwei Brüder mit übernatürlichen Kräften. Der ältere hieß Mayowoca, der jüngere Ochi. Eines Tages machte sich Mayowoca auf die Suche nach seinem Bruder, der sich im Lauf einer seiner zahlreichen Expeditionen verirrt hatte. Er überraschte den Rumpf-Mann, der am Ufer eines Flusses fischte, genau in dem Augenblick, als er einen prächtigen Piranha-Fisch an Land zog. Er war im Begriff, seinen Fang zu erschlagen, als Mayowoca darin seinen Bruder erkannte, der sich in einen Fisch verwandelt hatte, um den goldenen Angelhaken des Fischers zu stehlen.

Als bald verwandelte sich Mayowoca in einen Geier und griff den Rumpf-Mann an und bespritzte dessen Keule mit Kot. Ochi nutzte die Gelegenheit, um ins Wasser zu springen, und sein älterer Bruder nahm die Gestalt eines Kolibri an, der die Angel mitnahm. Dann erschien er wieder in seiner ursprünglichen Gestalt und ließ sich auf eine harte Diskussion mit dem Mann ein, um einen geheimnisvollen Korb zu erwerben, aus dem Vogelgesang tönte. Dem Rumpf-Mann war es nämlich gelungen, den Sonnenvogel einzufangen. Dazu muß gesagt werden, daß die Sonne damals glänzend und unbeweglich am Himmel stand. Man kannte weder Tag noch Nacht.

Doch der Mann erblickte den goldenen Angelhaken am Kopf von Mayowoca, dort, wo heute das Ohr ist. Wütend, daß man ihn bestohlen hatte, wies er alle Vorschläge bezüglich des Korbs zurück. Da machte ihm Mayowoca das höchste Angebot: »Ich sehe«, sagte er, »daß dir die Hälfte des Körpers fehlt. Du hast keine Füße zum Laufen und mußt dich mit einem

Stock voranschleppen. Im Tausch gegen den Sonnenvogel werde ich dir ein Paar Füße geben, und du wirst unbeschwert überall hingehen können.« Der Rumpf-Mann hatte so große Mühe, sich von der Stelle zu bewegen, daß er auf den Handel einging, allerdings unter der Bedingung, daß seiner Frau dieselbe Gunst zuteil werde.

Mayowoca rief die Frau herbei und machte sich an die Arbeit. Mit Hilfe von Massagen und Modellierungen mit Töpfererde ergänzte er die ihnen fehlenden Teile. Der Mann und die Frau sprangen auf ihre neuen Füße und machten vorsichtig die ersten Schritte. Seither konnten die Menschen nicht nur reisen, sondern erwarben auch die Fähigkeit, sich zu vermehren.

Als der Mann Mayowoca den Korb überreichte, empfahl er ihm, ihn niemals zu öffnen, denn sonst würde die Sonne herausfliegen, und man würde sie nie mehr wiederfinden. Der Käfig sei so wertvoll, daß sein Besitzer ihn niemand zeigen oder anvertrauen dürfe.

Fröhlich ging der Demiurg von dannen und trug den Käfig im Gleichgewicht auf seinen offenen und aneinandergelegten Handballen. Er wurde nicht müde, dem wunderschönen Gesang des Sonnenvogels zu lauschen. Auf seiner vorsichtigen Wanderung begegnete er seinem Bruder Ochi, der die Wunden wusch, die er erhalten hatte, als er ein Fisch war, und deren Spur noch heute auf dem Kopf der Piranhas in Form von schwarzen, zebraartigen Streifen zu sehen ist. Gemeinsam setzten sie ihren Weg fort und gingen in den Wald.

Da sie Hunger hatten, machten sie bald am Fuß eines Baums voller Früchte halt, und Mayowoca bat seinen Bruder, hinaufzuklettern. Doch dieser hatte den Korb bemerkt und den geheimnisvollen Gesang, der aus ihm kam, vernommen. Er berief sich auf seine Schwäche, um unten zu bleiben, während Mayowoca die Früchte pflücken sollte. Kaum war der Ältere im Laub verschwunden, als Ochi allen Warnungen zum Trotz den Korb öffnete. Der Sonnenvogel flog davon, sein harmonischer Gesang wurde zu einem gräßlichen Schrei, die Wolken zogen sich zusammen, die Sonne verschwand und eine pechschwarze Nacht verdunkelte die ganze Erde. Zwölf Tage lang fiel ununterbrochen ein sintflutartiger Regen, der den Boden mit schmutzigem, schwarzem, kaltem und stinkendem Wasser überschwemmte. Beinah wären die beiden Menschen umgekommen. Ein aus dem Wasser ragender Hügel rettete sie. Es sang kein Vogel, es brüllte kein Tier. Man hörte nur den tobenden Wind, den peitschenden Regen und zwischen den Wassern und dem noch schwärzeren Himmel die schwache Stimme von Ochi, der auf dem Gipfel eines Berges kauerte und seinen Fehler bejammerte. Mayowoca konnte ihn nicht hören, denn er hatte sich in eine Fledermaus verwandelt, die sehr hoch am Himmel flog, durch die Nacht blind und durch den Sturm taub geworden. Ochi machte sich ein Lager aus Erde und schuf alle möglichen Vierfüßler, um sich von ihnen

zu ernähren. In derselben Absicht schuf Mayowoca weiter oben, über dem Gewitter, die Vögel und die Affen.

Die Jahre verstrichen. Schließlich schickte Mayowoca den *conoto*-Vogel aus, damit er die Sonne suche. Diese war nicht im Zenith, als der Vogel erschöpft dort ankam; so ließ er sich schwebend vom Wind bis zur Erde tragen. Und welch ein Wunder! Die Sonne war dort, einer glühenden Kugel gleich. Denn die Sonne war, als sie es müde wurde, in ihren Käfig eingesperrt zu sein, in den Zenith geflohen und lief seither von einem Ende der Welt zum anderen, ohne aus ihr herauszukönnen. So kam es zum Wechsel von Tag und Nacht. In der Nacht können die Menschen die Sonne nicht sehen, weil sie unter der flachen Erde reist; am Morgen taucht sie am anderen Ende wieder empor. Um sich nicht zu verbrennen, packte der *conoto*-Vogel das Gestirn mit Hilfe einer baumwollartigen Wolkenflocke und schleuderte es zur Erde. Ein weißer Affe nahm das Paket in Empfang, öffnete es Faden um Faden und steckte den Sonnenvogel wieder in seinen Käfig.

Abermals stieg die Sonne zum Zenith auf, wo sie einen Augenblick stillstand. Da rief Mayowoca seinem Bruder zu, daß sie künftig getrennt leben würden, Ochi im Osten und er selbst im Westen, die feindliche Erde zwischen ihnen. Sodann machte sich Mayowoca daran, die Welt zu organisieren, die durch die Sintflut unbewohnbar geworden war. Einzig kraft seiner Gedanken ließ er die Bäume wachsen, die Flüsse fließen, die Tiere entstehen. Er öffnete einen Berg, aus dem eine neue Menschheit kam, und er lehrte sie die Künste der Zivilisation, die religiösen Zeremonien und die Zubereitung der gegorenen Getränke, die es erlauben, mit dem Himmel zu kommunizieren. [Es wurde ihm ein Sohn geboren, den ein Menschenfresser verschlingen wollte.] Schließlich stieg er zu den Wolken auf, und zwar von einem Ort, an dem man noch heute die Spuren seiner beiden Füße sieht.

Auf diese Weise entstand die dritte Welt. Die erste war vom Feuer zerstört worden, zur Bestrafung der Menschen, die damals dem Inzest frönten. Die zweite Welt ging durch die Sintflut unter, wegen Ochis Unvorsichtigkeit mit dem Sonnenvogel. Die dritte Welt wird in den Händen der *mawari* enden, bössartiger Geister im Dienst des Dämons *ucara*. Die vierte Welt wird die Welt von Mayowoca sein, in der die Seelen der Menschen und aller anderen Geschöpfe sich eines ewigen Glücks erfreuen werden. (Wilbert 8, S. 150-156)

Trotz ihrer Länge ist diese späte Version sicherlich unvollständig, denn der Informant nennt am Ende Episoden, die er zwar nicht erzählt hat, die jedoch eher an den Anfang gehören. Außerdem ist nicht klar, was während und nach der Sintflut aus dem ersten

Paar wird, ebensowenig, warum der Sonnenvogel in seinen Käfig zurückkehren mußte, nachdem durch sein Entkommen der regelmäßige Wechsel von Tag und Nacht entstanden war.

Trotz diesen Ungewißheiten ermutigt uns die Ähnlichkeit der jeweiligen Namen der Demiurgen in M 415 und M 416 – Mythen, die beide ihnen die Prüfung einer die Menschheit zerstörenden Sintflut auferlegen und sie mit der Neuorganisierung des Universums betrauen –, die zwei symmetrischen Episoden des ursprünglichen Menschenpaars ohne Beine und der Töchter des Demiurgen mit gebrochenen Beinen als umgekehrte Sequenzen zu behandeln. Amalivaca hat die Beine seiner Töchter gebrochen, um sie daran zu hindern, in alle Richtungen zu reisen, und sie zu zwingen, an Ort und Stelle zu bleiben, damit ihre Zeugungskraft, die zweifellos in exotischen Abenteuern vergeudet wurde, in Zukunft der Fortpflanzung der Tamanac vorbehalten bliebe. Umgekehrt verhilft Mayowoca einem ursprünglichen, notgedrungen sesshaften Paar zu Beinen, damit es sich in alle Richtungen fortbewegen und fortpflanzen kann. In M 415 sind Sonne und Mond unbeweglich; genauer, ihre vereinigte Darstellung in Form von Felsmalereien steckt endgültig die richtige Entfernung ab, die sie voneinander trennt, sowie die relative Nähe, die sie vereint. Doch wenn der Fels reglos ist, so hätte der Fluß zu seinen Füßen im Fall der vollkommenen Schöpfung in beide Richtungen fließen und damit die Hin- und Rückfahrt egalisieren müssen.

Alle, die schon einmal im Einbaum gereist sind, wissen, daß eine Fahrt, die flußabwärts nur wenige Stunden dauert, mehrere Tage währen kann, wenn sie flußaufwärts führt. Der Versuch, den Fluß in beide Richtungen fließen zu lassen, entspricht also in räumlichen Termini der zeitlichen Suche nach einem rechten Gleichgewicht zwischen der jeweiligen Dauer von Tag und Nacht (vgl. M 410) und einer angemessenen Entfernung zwischen Mond und Sonne, die, in Form von Wandmalereien geeicht, ebenfalls ein solches Gleichgewicht ermöglichen muß. Folglich tut M 415 auf der astronomischen Ebene dasselbe wie auf der soziologischen: er bringt ein für allemal das Tagesgestirn und das Nachtgestirn, den Mann und die Frau, in die richtige Entfernung, wobei er sie jedoch unbeweglich macht; und es ist der Fluß, der sich von der Stelle bewegt. M 416 geht einen symmetrischen und umgekehrten Weg: zu Anfang nahm die Sonne einen festen Platz am Zenith ein, und das erste

Paar konnte sich nicht von der Stelle bewegen. Unter diesem positiven und negativen Aspekt betrachtet, besteht das Werk der Schöpfung jedesmal darin, sie in Bewegung zu setzen.

In M 416 ist weder die Rede von einer Reise im Einbaum, noch von deren umgekehrtem Ausdruck, der auch in M 415 vorhanden ist, in der Form eines Versuchs, den Fluß in beide Richtungen fließen zu lassen, was, wenn man so sagen kann, die zeitliche Ungleichheit der Hin- und Rückfahrt neutralisiert. Diese auf den Fluß bezogenen Sequenzen ersetzt der zeitgenössische Mythos durch eine andere gleichen Geistes: der Rumpf-Mann fischt den jüngeren Demiurgen, der sich in einen Piranha-Fisch verwandelt hat, um einen Angelhaken zu stehlen.

Dies verweist unmittelbar auf M 354, den Ausgangspunkt dieses Buches, in dem der Piranha-Fisch dem Helden den Vorwand dafür liefert, sich von einer Rumpf-Frau zu lösen – die auch eine sich anklammernde Frau ist –, während er hier dem Helden als Vorwand dient, sich den Angelhaken ( $\equiv$  Klette) eines Rumpf-Mannes anzuheften. Doch mehr noch. In der Tat erhält die Fluß-Sequenz von M 416, deren Rolle anekdotisch erscheinen könnte, ihren vollen Sinn in der Tupi-Guarani-Mythologie, in der sie oft vorkommt. Im übrigen gehört auch die Zerstörung der Welt als Strafe für den Inzest (jedoch durch eine Sintflut statt durch einen Weltbrand) zu dieser Mythologie (Cadogan 4, S. 57 f.).

Die beiden Demiurgen der südlichen Guarani sind Sonne und Mond; im Laufe ihrer Arbeiten (M 13; RK, S. 104 f., 150) verwandeln sie sich in Fische, um die Angel eines unheilvollen und kannibalischen Geistes zu stehlen. Der ungeschickte Jüngere wird die Beute des Menschenfressers (und nicht der Menschenfresserin, wie wir es versehentlich in *Das Rohe und das Gekochte* gesagt hatten), der ihn vor den entsetzten Augen seines Bruders frißt, eine Episode, die auch in einer Yabarana-Erzählung vorkommt (Wilbert 8, S. 154 ff.), die zur selben Gruppe gehört wie M 416. Doch der ältere der Demiurgen sammelt sorgsam die Gräten auf, dank derer er seinen jüngeren Bruder wiederbelebt. Dieses Verschlingen, dem eine Auferstehung folgt, wiederholt sich in den Phasen und Finsternissen des Monds, der im übrigen seine Flecken im Lauf eines inzestuösen Liebesspiels mit seiner Tante väterlicherseits erhält. Um ihn wiederzuerkennen, befleckte diese das Gesicht des nächtlichen Besuchers. Und seither fällt Regen, damit er sich wäscht, um die Male



auszulöschen. Die Sonnenfinsternis hat ihren Ursprung auch in den Kämpfen des älteren Demiurgen mit dem Menschenfresser Charia (Cadogan 4, S. 78-83).

Wir kennen zahlreiche Versionen der Tupi-Guarani-Kosmologie. Diese genügt, um die Lücken in der astronomischen Kodierung von M<sub>416</sub> zu füllen, dessen soziologische Kodierung wiederum durch M<sub>415</sub> deutlicher wird. Zweifellos assimilieren die Tupi und die Guarani die mythischen Zwillinge der Sonne und dem Mond. In dieser Hinsicht unterscheiden sie sich von den Yabarana, die die Sonne zu einem Vogel machen und die Episode des Verschlingens durch den Menschenfresser in Termini erzählen, die vermuten lassen, daß der Sohn von Mayowoca den Mond personifiziert. Die Trennung der Demiurgen nach Osten und nach Westen bringt sie eher in Verwandtschaft mit dem Regenbogen, einem meteorischen Phänomen, das die Eingeborenen des äquatorialen Amerika gerne in ein höheres und ein niedrigeres (was der Stellung der Demiurgen während der Sintflut entspricht) oder in ein östliches und ein westliches unterteilen, wie es am Ende des Mythos geschieht. Wir haben bereits einen Mythos der Katawishi zitiert, eines Katukina sprechenden Stammes am oberen Teffé zwischen dem Rio Purus und dem Rio Jurua (RK, S. 319):

*M<sub>417</sub>. Katawishi: die beiden Regenbögen*

»Die Katawishi kannten zwei Regenbögen: Mawali im Westen und Tini im Osten. Es waren Zwillingenbrüder. Nach dem Abzug der Amazonen, welche die Menschen allein ließen, erschuf Mawali die neuen Frauen. Tini und Mawali verursachten die Sintflut, welche die ganze Erde überschwemmte und alle Lebewesen tötete, außer zwei jungen Mädchen, die sich retteten und ihre Gefährtinnen wurden. Es ist nicht ratsam, sie anzuschauen: wenn man Mawali betrachtet, wird man weich, faul und erfolglos bei der Jagd wie beim Fischfang; und wenn ein Mensch Tini betrachtet, wird er so ungeschickt, daß er nicht den kleinsten Schritt tun kann, ohne sich an den Hindernissen des Wegs die Füße zu verletzen, und kein scharfes Instrument in die Hand nehmen kann, ohne sich zu schneiden«. (Tastevin 3, S. 191)

Tastevin erinnert daran, daß das Wort *mawali* oder *mawari* in mehreren Dialekten einen böartigen oder nicht böartigen Gott bezeichnet (ibid.). Dies gilt ohne Zweifel für die Yabarana-Sprache,

in der *mawari* »boshafter Geist« bedeutet (s. oben, S. 170). Sicherlich müssen wir diesen Terminus mit dem Arawak-Ausdruck *yawarri* vergleichen, der sowohl das Opossum wie den Regenbogen bezeichnet (RK, S. 322), um so mehr, als die Tukuna, deren Territorium zwischen dem der Arawak aus Guayana und dem der Katawishi liegt, den östlichen Regenbogen vom westlichen unterscheiden (s. oben, S. 36, 113) und ebenfalls Demiurgen haben, darunter einen Opossum-Gott (RK, S. 225 f., 238), die sich am Schluß trennen, wobei der eine nach Osten, der andere nach Westen geht.

Wie die Tamanac- und Yabarana-Dioskuren verursachen auch die der Katawishi eine die Menschheit zerstörende Sintflut, und sie haben genaue Vorstellungen darüber, wie sich die Mädchen zu verhalten haben. Die Tamanac-Dioskuren machen vagabundierende und ein Paar bildende Frauen sesshaft, die Yabarana-Dioskuren tun in doppelter Hinsicht das Gegenteil: sie machen ein sesshaftes Paar zu Vagabunden. Was die Katawishi-Dioskuren betrifft, so haben sie es mit zwei Arten von Frauen zu tun: Amazonen, die auch vagabundieren, da sie sie verlassen, und zwei Landsmänninnen, die sie retten, damit sie ihnen als Gefährtinnen dienen: sie werden also sesshaft. Schließlich werden die künftigen Beziehungen der Menschheit zu den Demiurgen auf der Ebene der Tugenden geschildert, und zwar auf eine Weise, die derjenigen symmetrisch ist, mit Hilfe derer andere Mythen die nahe Heirat und die ferne Heirat in Gegensatz bringen. Wer den einen der Regenbögen anstarrt, wird weich, faul und bei der Jagd wie beim Fischfang erfolglos – Mängel ähnlich denen, welche die anderen Mythen an den Ursprung des Inzests stellen. Wer den anderen Regenbogen anstarrt, verursacht Unfälle – Stürze und Verwundungen –, die übliche Strafe für ein unvorsichtiges und abenteuerliches Verhalten. Der soziologischen und astronomischen Kodierung gesellt sich eine moralische hinzu. Man wird also nicht überrascht sein, in derselben Gegend, diesmal jedoch bei den Carib, eine vierte, anatomische Kodierung wiederzufinden, die schon einmal unsere Aufmerksamkeit erregt hatte:

*M 252. Waiwai: der erste Koitus (vgl. HA, S. 219)*

Zu Beginn der Zeiten wollte eine schwangere und verirrte Schildkröten-Frau beim Jaguar Zuflucht suchen. Dieser tötete und fraß sie, außer den Eiern, die sie in ihrem Leib trug und aus denen zwei Kinder geboren wur-

den, Mawari und Washi.<sup>3</sup> Eine alte Frau zog sie auf. Als sie groß waren, wuchsen ihnen Bart und Haare. Aber sie hatten keinen Penis, denn zu jener Zeit gab es Penisse in Form von kleinen Pflanzen, die im Wald wuchsen. Von einem Vogel aufgeklärt, leckten sie eines Tages an diesen Pflanzen und schliefen ein. Und während sie schliefen, wuchs jedem von ihnen ein ungeheuer großer Penis. Von einer ganz neuen Begierde getrieben, wollten sie mit einem Fischotter kopulieren, der ihnen erklärte, wie sie es anstellen müßten, um wirkliche Frauen zu fischen. Doch diese rieten den Dioskuren davon ab, mit ihnen zu schlafen, denn sie besaßen eine gezahnte Vagina. Der übereifrige Washi kam fast um, doch sein amputierter Penis erhielt auf diese Weise eine normale Größe. Mawari aber zog es vor, seiner Frau zuerst Zauberdrogen zu verabreichen, um die Piranha-Zähne zu zerstören. (Fock, S. 38-42)

Von der Abwesenheit eines Penis, der sogar die nahe Heirat unmöglich macht, gelangen wir also über die Zwischenstufe eines zu langen Penis, der nur bei einer fernen Heirat nützlich sein könnte, zum Erwerb eines vernünftig langen Penis. Der Waiwai-Mythos drückt damit in anatomischen Termini aus, was einige Mythen in soziologischen oder astronomischen Termini sagen, während andere zwei oder drei Codes auf einmal verwenden. In allen Fällen ist jeder Mythos durch die Strecke definierbar, die er wählt, um die Register eines globalen semantischen Felds zu durchlaufen, dessen Aspekte wir langsam erkennen (siehe Schema auf der nächsten Seite). Diese rechteckige Matrix, die wir sehr vereinfacht haben, um sie lesbarer zu machen, stellt das gemeinsame Schachbrett dar, auf dem jeder Mythos seine Partie spielt. Aber man muß die Gesamtheit ins Auge fassen, wenn man den Grund für einige bemerkenswerte, auf den ersten Blick rätselhafte Transformationen verstehen will. So nimmt die Tukano-Kosmologie, die dem regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht Rechnung zu tragen behauptet, aufgrund der Tatsache, daß sie die Frauen in zwei Kategorien aufteilt, in die »ernsthaften« und die leichtfertigen oder prostituierten (Fulop, Bd. 3, S. 121-129), eine lange Erzählung auf (M 418; Fulop, Bd. 5, S. 341 bis 366), in deren Verlauf – wie in dem Yabarana-Mythos M 416 –

3 Anzumerken ist, daß die Waiwai-Sprache jedoch *mawari*, Name eines der Dioskuren, von *yawari* unterscheidet. Ebenso die Kalina Sprache: *mawari* und *awaré* (Ahlbrinck, unter diesen Wörtern). Der Vergleich, den wir auf der Grundlage der jeweiligen Konnotationen gezogen haben, welche die Mythen den entsprechenden Signifikaten geben, ist also nicht gesichert. Für die Wörter, die das Opossum und den Regenbogen bezeichnen, vgl. Taylor.

ASTRONOMISCHER CODE	{	abwesender Mond, Finsternis, . . . . . feststehende Sonne
		Phasen lange Nacht . . . regelmäßiger Wechsel . . . . . langer Tag von Tag und Nacht
	{	. . . . . Milchstraße – Regenbogen . . . . .
GEOGRAPHISCHER CODE	{	nah . . . . . Reise im Einbaum . . . . . fern
		flußabwärts . . . Fluß in zwei Richtungen .. flußaufwärts
ANATOMISCHER CODE	{	Frau ohne Beine . . . . . vagabundierende Frau
		Mann ohne Penis . . . . . Mann mit langem Penis
SOZIOLOGISCHER CODE	{	. . . . . Inzest, Endogamie . . . . . Exogamie . . . . .
		Zölibat . . . . . Promiskuität
ETHISCHER CODE	{	Schüchternheit . . . . . Wagemut

ein unvorsichtigerweise geöffneter Käfig Vögel befreit. Diese wurden sofort zu den *yurupari*, den heiligen Flöten, deren die Frauen sich bemächtigten und die es ihnen erlaubten, die Männer zu Sklaven zu machen, wiewohl diese Musikinstrumente heutzutage das Symbol und das Mittel für die Unterwerfung der ersteren unter die letzteren sind. Die Transformation wäre unverständlich, wenn man nicht berücksichtigte, daß in den Stämmen des Rio Negro und des Rio Uaupès das Wort *yurupari* auch einen Sohn bezeichnet, den eine Sterbliche von der Sonne empfing, damit er der Herrschaft der Frauen ein Ende bereite und die strengen Regeln erlasse, denen sie künftig unterliegen sollten (M 275, M 276; HA, S. 296 ff.).

Gleichzeitig wie sich folglich der soziologische Code von der Ebene der matrimonialen Verbindungen zu der der politischen Beziehungen fortentwickelt (jedoch immer noch unter dem Blickwinkel des Gegensatzes der Geschlechter), verwandelt sich das metaphorische Band zwischen der astronomischen Ordnung und der sozialen Ordnung in ein metonymisches Band zwischen den Frauen und der Verkörperung des Sohns der Sonne in den Flöten. Diese sind die *Ursache* des disziplinierten Verhaltens jener, so wie der regelmäßige Wechsel des Tages- und des Nachtgestirns das *Bild* der wohlgeordneten matrimonialen Verbindung bietet: sie ist weder zu nahe, wie es sein würde, wenn die Frauen inzestuös wären, noch zu ferne infolge eines zügellosen Temperaments, wodurch sie mannstoll oder zu

Amazonen würden, statt sich, gegen diese beiden Gefahren gewappnet, als bescheidene und den Befehlen ihrer Gatten gehorsame Ehefrauen zu erweisen. Für die Tukano stellte sich das Dilemma um so heftiger, als sie eine strenge Stammesexogamie praktizierten und ihre Gattinnen im Tausch gegen ihre Schwestern von verbündeten Stämmen oder sogar durch Raub der Töchter von feindlichen Stämmen erhielten (Fulop, Bd. 3, S. 132; Silva, S. 408 ff.). Das Beispiel eines gesitteten Himmels hätte vielleicht nicht ausgereicht, Fremde zu disziplinieren, die sich wohl häufig widerspenstig zeigten. Und das Entsetzen, das die Flöten einflößten, war unter diesen schwierigen Bedingungen zweifellos vorzuziehen, um zu bewirken, daß die erworbenen Gattinnen zu Anfang nicht spröde Jungfrauen oder inzestuöse Schwestern waren, und um zu verhindern, daß sie später arglistige Gastgeberinnen oder ausschweifende Frauen würden.

## II

### Der Lauf der Gestirne

Unter einem allgemeineren Gesichtspunkt betrachtet, versuchen die Mythen, die wir soeben diskutierten, einen Widerspruch zu lösen, für den das Leben am Fluß vor allem solche Populationen empfänglich machen mußte, die in der Nähe des Äquators wohnten. Zeitlich gesehen, wechselt die Nacht genau mit dem Tag ab, da in diesem Teil der Welt die beiden Perioden die gleiche Dauer haben. Die erfahrene Realität bietet also das beständige Bild einer gelungenen Vermittlung zwischen zwei zumindest theoretisch denkbaren Zuständen: demjenigen, in dem es nur den Tag gäbe (M 410-411), und demjenigen, in dem es nur die Nacht gäbe (M 413, 416); oder auch zwischen Zuständen, in denen eine der beiden Perioden merklich länger wäre als die andere.

Jedoch räumlich gesehen, fällt der Zustand der Vermittlung eher in den Bereich der Theorie: damit Hinfahrt und Rückfahrt gleich lang werden, wenn man im Einbaum reist, hätten die Flüsse in beide Richtungen fließen müssen. Aber die empirische Wirklichkeit zeigt nichts dergleichen. In Wahrheit, und obwohl die Entfernung die gleiche bleibt, braucht man einen ganzen Tag, wenn nicht gar mehrere, um einen Teil des Flusses hinaufzufahren, der innerhalb weniger Stunden hinabgefahren werden konnte. Dies gilt vor allem dann, wenn die Flüsse von Stromschnellen durchschnitten sind, die dem Einbaum, der sich flußabwärts bewegt, eine ungewöhnliche Schnelligkeit verleihen, während er, wenn es flußaufwärts geht, lange Zeit zu Lande getragen werden muß. Wenn nun aber in den Mythen einer der Dioskuren sich bemüht, die Flüsse in zwei Richtungen fließen zu lassen, macht der andere sein Unternehmen zunichte, indem er Stromschnellen und Wasserfälle schafft, die wesentlichen Ursachen für die Ungleichheit der Strecken.

Folglich beziehen sich die räumliche und die zeitliche Achse auf Strukturen, die aus logischer Sicht symmetrisch und umgekehrt erscheinen müssen. Auf der zeitlichen Achse ist der Zustand der Vermittlung eben jener, den die Erfahrung liefert, und nur die Spekulation erlaubt es, einen ursprünglichen Zustand der Nicht-Vermittlung in den beiden Formen wiederherzustellen, welche die vor-



gänglich täglichen oder vorgänglich nächtlichen Mythen suggerieren und zwischen denen im übrigen keine Gleichheit besteht (HA, S. 462-465). Auf der räumlichen Achse ist das Gegenteil der Fall: hier ist einzig das Fehlen von Vermittlung gegeben; mit der Phantasie des in zwei Richtungen fließenden Flusses stellt die Spekulation einen entgegengesetzten Urzustand wieder her. In jedem Fall werden folglich die Pole jeder Achse, die logisch einander entsprechen, entweder erlebt oder gedacht.

Das Paradox wird vor allem auf der soziologischen Achse sichtbar, die jetzt als eine Funktion der beiden anderen erscheint: gleichgültig, ob die Heiratsregeln endogam oder exogam sind (und vor allem mehr oder weniger streng), sie zwingen dazu, sorgfältig auf die *Entfernung* zu achten, in welcher man die Gattinnen sucht, jedoch im Hinblick darauf, den Raum zu verewigen, d. h. die Periodizität der Generationen zu sichern, die letztlich von der *Dauer* des menschlichen Lebens abhängt. So ist es nicht verwunderlich, daß in den Mythen, die von der unmöglichen Schlichtung zwischen der Nähe und der Ferne handeln, häufig das Motiv des kurzen Lebens auftaucht, das der Demiurg gleichzeitig mit der vernünftigen Entfernung zwischen Sonne und Mond einführte, – der unüberwindliche Abstand bei der Dauer der Reisen zu Wasser zwischen der Hinfahrt und der Rückfahrt und der Mobilitätsgrad, der den Frauen erlaubt ist. Den ältesten bekannten Versionen von M 415 zufolge gab der Demiurg es auf, den Fluß in zwei Richtungen fließen zu lassen, aber er zerbrach die Beine des vagabundierenden Mädchens, die »*era amante de camminata*«, und er verkündete das kurze Leben (Gilij, Bd. 3, S. 4 f.). Eine andere, kürzere Version fügt hinzu, daß er Wandmalereien schuf, ohne seinen großen Einbaum zu verlassen, und daß er das Bodenprofil abschwächte (Brett 2, S. 111 ff.) und damit die Hindernisse verringerte, die sich bei der Schifffahrt vor allem dann bemerkbar machen, wenn man flußaufwärts fährt. Am anderen Ende des Kontinents, bei den Ona und den Yahgan aus Feuerland, beschäftigen sich die Demiurgen damit, den Wechsel von Tag und Nacht zu regulieren, das Universum zu ordnen, das kurze Leben einzuführen, die Menschen die Kunst des Kopulierens und sich Vermehrens zu lehren (Gusinde, Bd. 2, passim). Überall sind der astronomische, der geographische, der soziologische und der biologische Code miteinander verbunden.

Genauer heißt das, daß sich die astronomische, vertikale, da den

Himmel und die Erde betreffende Achse und die geographische, horizontale Achse zwischen den Polen des Nahen und des Fernen in verkleinertem Maßstab in Form von Achsen projizieren, die ebenfalls senkrecht aufeinanderstehen: eine anatomische Achse, deren Pole das Oben (Kopf) und das Unten (Beine) bilden, und die soziologische Achse, welche die endogame (nahe) Heirat der exogamen (fernen) Heirat entgegensetzt. (Abb. 15).

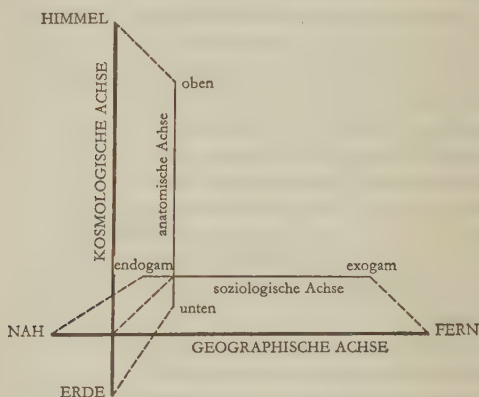


Abb. 15 – Transformationsbeziehungen zwischen kosmischen und menschlichen Koordinaten

Das ideologische Gerüst der Mythen aus dem äquatorialen Amerika scheint also mit einer Infrastruktur verbunden zu sein, in der das Denken der Eingeborenen einen Widerspruch entdeckt: den zwischen einer zeitlichen Achse vom äquinoktialen Typ und einer räumlichen Achse, bei der die Richtung der Strecke ins Spiel kommt, um gleiche Entfernungen ungleich zu machen. Doch dann besteht die Gefahr, daß man von der Rekurrenz des Motivs der in zwei Richtungen fließenden Flüsse überrascht wird, das in Gegenden von Nordamerika auftaucht, wo nicht die Tag- und Nachtgleiche, sondern die Sonnenwende zum relevanten Phänomen wird. In gewissem Sinn bestätigt diese Rekurrenz unsere These, da wir sie eben dort beobachten, wo wir bereits die der Reise im Einbaum bemerkt haben, ein Motiv, das das vorhergehende ergänzt; einerseits bei den

Irokesen (Cornplanter, S. 29; Hewitt 2, S. 466), andererseits an der Pazifikküste von Puget Sound (Haeberlin, S. 396) und den Quinault im Norden (Farrand, S. 111) bis zu den Karok (Bright, S. 201) und den Yurok: »Zu Beginn der Zeiten floß der Klamath-Fluß auf der einen Seite flußaufwärts, auf der anderen flußabwärts, doch der Schöpfer beschloß, daß die Wasser flußabwärts fließen und die Lachse flußaufwärts wandern sollten« (Erikson, S. 269, 271). Die Lebensform dieser Stämme aus dem Nordwesten von Kalifornien war im wesentlichen vom Fluß geprägt (Kroeber 1, S. 9, 98 ff.). Die Irokesen, die für ihre entwickelte Landwirtschaft berühmt waren, wohnten jedoch in einer Gegend mit großen Seen und zahllosen Wasserläufen, auf denen sie in früheren Zeiten öfter und weiter reisten, als man sich heute vorstellt (Morgan, Bd. II, S. 83).

In dieser Hinsicht also bestätigt das Motiv des in zwei Richtungen fließenden Flusses aufgrund seines Verbreitungsgebiets die Homogenität der Gruppe, trotz der geographischen Entfernung der Stämme. Auf diesem Umweg bewahrheitet sich auch die Korrelation zwischen Ideologie und Infrastruktur. Auf der zeitlichen Achse jedoch hat diese Infrastruktur keinen äquinoktialen Charakter, denn die nordamerikanischen Populationen, denen unsere Beispiele entstammen, leben zwischen dem 40. und 50. nördlichen Breitengrad. Aber es ist frappierend, daß zumindest diejenigen des Westens mit ihren nördlichen Nachbarn, einschließlich der Eskimo, eine wahre Zwangsvorstellung von der täglichen und nächtlichen, aber auch der jahreszeitlichen Periodizität teilen. Wir haben schon einmal darauf angespielt (oben, S. 162). Dies ist der Fall bei den Chinook an der Mündung des Columbia-Flusses, im Norden der Yurok und der Karok (Jacobs 2, Teil 2, S. 395 f.; Sapir 1, S. 173; Boas 7, S. 12), bei den Sahaptin und den Küsten-Salish (Adamson, S. 132 f., 188; Jacobs 1, S. 3 f., etc.). Doch verglichen mit den südamerikanischen Mythen, denen sie in so vieler Hinsicht ähneln, weisen die Mythen dieser Populationen einen bemerkenswerten Unterschied auf: es geht viel weniger darum, die Nacht dem Tag gleich zu machen, als zu verhindern, daß ihre jeweilige Dauer der der Jahreszeiten gleich wird. Anders gesagt, die *relative Ungleichheit* von Tag und Nacht steht weniger zur Debatte als ihre *absolute Dauer*. Hingegen evozieren die Mythen systematisch magische Verfahren, die bald als Beschleuniger, bald als Bremsen fungieren, doch stets in der Hoffnung, die Gleichheit der Jahreszeiten zu erzielen: in dem gan-

zen Gebiet, das von der Arktis bis nach Kalifornien reicht, haben die Fadenspiele den Zweck, den Lauf der Sonne zu verlangsamen, oder sie drohen, die Wintermonate zu verlängern, die dann durch Kugelfangspiele verkürzt werden müssen.

Mit den Fadenspielen verzögern die Baffinland-Eskimo das Verschwinden der Sonne; mit dem Kugelfangspiel beschleunigen sie ihre Wiederkehr (Boas 8, S. 151). Die Sanpoil glauben, daß Jahr zu verkürzen, wenn sie im Winter Kugelfang spielen (Ray 2, S. 161). Beim Kugelfang Erfolg haben, heißt in der Klamath-Sprache »der Sonne ein Auge ausschlagen« (Barker 2, S. 382; vgl. oben, S. 158); ihre Nachbarn und Verwandten, die Modoc, machen Fadenspiele, um »den Mond zu töten«, d. h. den augenblicklichen Wintermonat zu verkürzen (Ray 3, S. 132). Die Shasta spielen im Winter Kugelfang, »damit der Mond altert und der Winter kurz ist . . . Im Winter spielen die Kinder auch Fadenspiele, jedoch nur bei zunehmendem Mond . . ., damit er schneller wächst. Wenn hingegen der Mond abnimmt, spielt man Kugelfang mit den Wirbelsäulen der Lachse, damit er schneller stirbt« (Dixon 7, S. 446). Alle diese Operationen, die man auch »hinkend« nennen könnte, denn sie verkürzen auf der einen Seite und verlängern auf der anderen (vgl. HA, S. 506-513, wo wir auf ähnliche Weise das rituelle oder mythische Hinken interpretiert haben, das in diesen Gegenden eine große Rolle spielt), sind also hinsichtlich der jahreszeitlichen Periodizität ein positives Äquivalent des Einbaums, dessen Wertigkeit hinsichtlich der täglichen Periodizität negativ wird, wenn er »hinkt«: d. h. wenn die Strecke in der einen Richtung länger ist als in der anderen. In räumlichen Termini formuliert, entspricht also das äquinoktiale Paradox dem solstitialen Paradox, das sehr weit voneinander entfernte Stämme in zeitlichen Termini formulieren. Trotz der Vielfalt der Orte bewahren sie eine gemeinsame Ideologie, hier mittels spekulativer Operationen, die von einem technischen Wissen inspiriert sind (der Schiffahrtskunst), und dort mittels technischer Operationen (zu denen auch die Spiele gehören) für Ziele, die notwendig spekulativ bleiben. Denn ebensowenig wie die Flüsse in zwei Richtungen fließen, kann man in nördlichen Breitengraden die Dauer der Jahreszeiten egalisieren.

Im Laufe des vorliegenden Buchs haben wir auf einen der Aspekte hingewiesen, den die Theorie der Periodizität im Denken der süd-amerikanischen Indianer annimmt, indem wir zeigten, daß ihre

Mythen von der täglichen Periodizität ausgingen, die auf einer erlebten Erfahrung der Vermittlung beruht. Gleichzeitig bemühen sich die Mythen, zu einer Abwesenheit von Vermittlung zurückzukehren, deren Begriff rein theoretisch ist, wiewohl er sich in zwei wohl unterschiedenen Modalitäten begreifen läßt. Je nachdem kann man die Hypothese aufstellen, daß zu Beginn der Zeiten entweder nur die Nacht oder nur der Tag herrschte. Aber diese nächtliche und tägliche Vorbedingung können einander logisch nicht entsprechen: auf der zeitlichen Achse entspricht die eine der Trennung von Sonne und Erde, die andere ihrer Vereinigung. Auf die räumliche Achse projiziert, erhält dieselbe Konstellation eine soziologische Bedeutung: je nach der idealen Entfernung, die jede Gesellschaft zwischen die künftigen Gatten zu legen wünscht, bevor die Heirat sie vereint, waren diese einander mehr oder weniger nahe, d. h. relativ verbunden oder getrennt.

Zwei von Goeje (1, S. 108) nach Van Coll und Penard zitierte guayanische Mythen bestätigen den systematischen Charakter dieser Verbindung. Dem einen zufolge (Arawak: M 420a) waren Sonne und Mond einst menschliche Personen, die das Licht in einem Korb gefangenhielten. Sonne wollte eine Indianerin heiraten, aber er war so hoch oben, daß er nicht herabsteigen konnte; also mußte das Mädchen hinaufsteigen. Kaum war sie angekommen, öffnete sie den Korb, und das Licht verbreitete sich. Man sieht, daß dieser Mythos mittels einer Transformationsreihe methodisch M 411 umkehrt: *Liebeshändel*  $\Rightarrow$  *Heirat*; *Abstieg des Gestirns*  $\Rightarrow$  *Aufstieg der menschlichen Frau*; *Ursprung des nächtlichen Lichts*  $\Rightarrow$  *Ursprung des täglichen Lichts*. Der andere Mythos, der von den Kalina stammt (M 420b), erzählt, wie Sonne, der Herr des Lichts, gezwungen war, dieses zu verbreiten, um seine Frau, die ihn betrog, besser bewachen zu können. »So wurde er zur sichtbaren Sonne, die von nun an Tag und Nacht abwechseln läßt . . . Wenn es die Sünde nicht gegeben hätte, hätte es auch keine Nacht gegeben, sondern nur ewige Helligkeit.« Die Warrau erzählen, daß ein altes Ehepaar das Tageslicht aufbewahrte. Ihr Sohn wollte es nur derjenigen seiner beiden Schwestern geben, die ihre Jungfräulichkeit bewahrt hatte (M 420c; Roth 1, S. 266; Wilbert 9, S. 64-67).

Wenn die Mythen vom Amazonasgebiet bis nach Feuerland die Keuschheit mit dem Tag und die Sinnlichkeit mit der Nacht verbinden, stimmen sie darin überein, im regelmäßigen Wechsel von

Tag und Nacht die normale Voraussetzung für die ehelichen Beziehungen zu sehen. Ein Mundurucu-Mythos (M 421a; Murphy 1, S. 88 f.) und ein Kayapo-Mythos (M 421b; Métraux 8, S. 18 f.), die auf diesem Thema aufbauen, führen uns zu einem Mythos der amazonischen Tupi zurück, den wir im vorigen Band zusammengefaßt und diskutiert haben (M 326a; HA, S. 458-465) und auf den wir nun zurückkommen müssen, denn er läßt noch deutlicher als die schon untersuchten Mythen den tiefen Grund für die Vereinigung der beiden Motive erkennen: Reise im Einbaum und regelmäßiger Wechsel von Tag und Nacht. Rufen wir also diesen Mythos in Erinnerung. Zur Zeit, da ewiger Tag herrschte, weigerte sich die Tochter der Großen Schlange, die mit einem Indianer verheiratet war, mit ihrem Mann zu schlafen, weil sie meinte, daß die Dunkelheit für die Liebe unabdingbar sei. Der Gatte schickte drei Diener im Einbaum fort, damit sie seinen Schwiegervater um die Nacht bäten, die dieser auf dem Grund der Wasser gefangenhielt. Er wollte sie auch gern zurückgeben, unter der Bedingung, daß die Diener die Palmuß, in der sie eingeschlossen war, nicht vor ihrer Rückkehr öffneten. Von Neugier getrieben, wollten die beiden rudernden Diener die Ursache des Geräuschs wissen, das sie in der Nuß vernahmen; der Diener, der das Boot steuerte, versuchte zuerst, sie davon abzubringen, und gab dann nach. Die drei Männer versammelten sich in der Mitte des Einbaums und öffneten die Nuß; die Nacht entwich ihr und verbreitete sich auf der Erde. Die Tochter der Schlange mußte eingreifen, und sie führte den regelmäßigen Wechsel von Licht und Finsternis ein.

Astronomischen Triaden sind wir schon einmal begegnet. Die der Diener erinnert um so mehr an die drei häßlichen und schwarzhäutigen Alten, die den Kogi zufolge (M 412; Reichel-Dolmatoff 1, Bd. 2, S. 29) die Sonne verfolgten und eine ewige Nacht heraufbeschwören wollten, als ein Amazonas-Mythos unbestimmter Herkunft alle Themen, die wir soeben evozierten, mit analogen Figuren verbindet.

*M 104. Amazonasgebiet: Ursprung der Nacht (vgl. RK, S. 234)*

Zu Beginn der Zeiten gab es noch keine Nacht. Die Sonne ging immer hin und her, und die Menschen arbeiteten nicht und schliefen am hellen Tag. Drei unbesonnene und aufsässige Mädchen erblickten eines Tages einen



Wassergeist weiblichen Geschlechts, der vor ihren Augen einen Indianer namens Kadaua raubte. Sie wollten ihn zurückhalten, doch die Strömung riß sie mit, und alle Dorfbewohner, die herbeiströmten, um ihnen zu Hilfe zu kommen, fielen hinter ihnen ins Wasser und verloren das Augenlicht, außer drei alten Frauen, die am Ufer zurückgeblieben waren.

Diese erblickten Kadaua, der in Begleitung eines der Mädchen auf der Oberfläche trieb, und sie riefen ihm zu, er solle sie zur Erde zurückbringen. Er faßte wieder Fuß und vertraute die Gerettete den alten Frauen an, um die anderen zu holen, die hartnäckig dem Ufer fernblieben. Die Alten nutzten die Gelegenheit, um dem Mädchen zur Flucht zu raten. Sie sagten ihr, daß Kadaua noch nie eine Frau geliebt habe; sie selbst, die einst in ihn verliebt gewesen seien, hätte er dem Alter preisgegeben. Das Mädchen hörte zu, ohne zu antworten. Unterdessen versuchte Kadaua, die anderen Mädchen im Wasser einzufangen, aber sie erkannten seine Stimme nicht wieder und flohen ihn. Schließlich ertranken sie.

Weinend kam Kadaua zurück. Er stieg aus dem Wasser und sah seinen hübschen Schützling ebenfalls weinen. Auf seine Fragen erklärte sie, daß sie Angst habe, zu altern, wenn er näherkäme, wie die drei Frauen, die ihr vorangegangen waren. Kadaua beteuerte, daß er niemals ihr Liebhaber gewesen sei, und diese beschuldigten ihn der Gleichgültigkeit gegenüber den Frauen. Dann stürzten sie sich auf die Heldin und rissen ihr alle Haare aus. Das junge Mädchen warf sich ins Wasser. Kadaua folgte ihr, während die Alten sich in Opossums verwandelten.

Kadaua schwamm so dicht hinter dem Mädchen her, daß er ihre Fußsohlen streifen konnte, aber sie behielt ihren Vorsprung bei. So schwammen sie fünf Mondwechsel lang. Kadaua verlor nach und nach seine Haare, und die der Flüchtigen wuchsen ganz weiß nach. Schließlich strandeten sie beide an einer Böschung. »Warum fliehst du mich?« fragte er. Sie antwortete, es geschehe aus Angst, daß ihre Haare weiß würden. Doch da das Unglück schon geschehen war, konnte sie sich einholen lassen; wo aber waren die Haare von Kadaua geblieben? Da bemerkte dieser, daß er kahl war. Er gab dem Wasser die Schuld. Das junge Mädchen erwiderte, daß wohl das Wasser »die Schwärze ihrer Haare ausgewaschen« habe und daß sie beide nun immer in diesem Zustand leben und sich zeigen müßten. Kadaua solle doch in sein Land zurückkehren, wo seine Mätressen über seinen kahlen Schädel lachen würden!

Der Mann war anderer Meinung. »Deinetwegen«, sagte er zu seiner Gefährtin, »hat das Wasser meine Haare abrasiert. Laß sie doch wieder wachsen!« – »Das will ich gern tun«, antwortete sie, »aber nur, wenn du meine Haare wieder so schwarz machst, wie sie es waren, bevor deine Mätressen sie mir ausgerissen haben!«

Während sie so stritten, waren sie weitergewandert und kamen zu einer

großen unbewohnten Hütte, in der sie die Nahrung (? *uareá*), die sich darin befand, kochten und aßen. Unterdessen tauchten die Eigentümer auf. Es waren der Vater und die Mutter des jungen Mädchens, aber sie weigerten sich, sie wiederzuerkennen wegen ihrer weißen Haare, und spotteten über den kahlen Schädel ihres Gefährten. Dieser war so deprimiert, daß er drei Tage lang schlief. Zwei weitere Tage verstrichen, und die beiden Paare machten sich auf den Weg zu Kadauas Dorf, in der Hoffnung, die drei alten Liebhaberinnen könnten die jungen Leute heilen. Aber ihre Hütte stank so sehr, daß sie nicht einzutreten wagten. Im Innern schrien die Alten »ken! ken! ken!« wie die Opossums. Kadaua zündete die Hütte an, und es roch stark verbrannt: »Du wirst meine Haare in Brand stecken!« protestierte das Mädchen. In diesem Augenblick verschwand der Tag, und es herrschte eine finstere Nacht, während die Hitze die Augen der Opossums zum Explodieren brachte.

Als bald stiegen leuchtende Funken zum Himmel auf, an den sie sich hefteten. Kadaua sprang in die Hütte, wo er das Haar seiner Gefährtin zu finden hoffte; sie und ihre Eltern folgten ihm. Alle vier kamen in den Flammen um. Ihre Körper zerplatzten und flogen zum Himmel empor, wo seither ein Feuer und eine leuchtende Glut die Nacht verschönen. (Amorim, S. 445-451)

Die Interpretation dieses Mythos bereitet mehrere Schwierigkeiten. Zunächst erzählt er eine recht komplizierte Geschichte. Außerdem kennen wir seinen Ursprung nicht genau. Daß er in der Nheêngatu-Sprache gesammelt wurde, d. h. in der der amazonischen Tupi, beweist nichts, denn diese *Lingua Geral* war rings um Manaus von den Stämmen mehrerer Sprachgruppen wie der Arawak- und der Tukano-Gruppe allgemein gebräuchlich. Man braucht sich nur die Sammlung von Amorim anzusehen, die Amazonas-Mythen verschiedener Herkunft umfaßt, ohne diese immer genau anzugeben, um festzustellen, daß Motive wie das der drei leichtfertigen Mädchen und des lunaren und heranwachsenden Helden, der impotent, weil Hermaphrodit ist, zum integrierenden Bestandteil eines mythologischen Patrimoniums gehören, das verbündeten oder feindlichen Stämmen gemeinsam ist, zwischen denen jedoch der matriomoniale Austausch oder der Frauenraub alle möglichen Verbindungen geschaffen haben. Zu dieser Ungewißheit über den ethnographischen Zusammenhang kommt ein weiterer hinzu, aufgrund der speziellen Gattung, zu denen die meisten der von Amorim, Stradelli und, in geringerem Maße, Barbosa Rodrigues gesammelten Mythen gehören. Diese Autoren hatten noch Zugang zu einer gelehrten

Mythologie, die zweifellos anhand hybriden Materials von Gelehrten-Bruderschaften erarbeitet wurde, über die wir fast nichts wissen, außer daß sie streng hierarchisiert waren und daß mehr oder weniger esoterische Versionen derselben Mythen wohl den verschiedenen Graden der Hierarchie entsprachen (vgl. HA, S. 296 f.). Wir werden also Vorsicht walten lassen und uns damit begnügen, einige Aspekte herauszuheben. Es ist offensichtlich, daß die doppelte weibliche Triade von M 104 an die männliche Triade der Diener in M 326a erinnert, da sie alle mit dem Ursprung der Nacht verbunden sind. Sie erinnern auch an einen Hinweis von Stradelli (1, S. 503-506) über eine weibliche und nächtliche Triade, die aus übernatürlichen Wesen besteht: Kerepiyua, Kiriya und Kiririya, d. h. »Mutter der Träume«, »Mutter des Schlafs« und »Mutter der Stille«. Die Tupi sehen in der ersten eine vom Himmel herabgestiegene Alte, »aber die Baniwa-, Manoa-, Tariana-, Baré-Stämme usw. sagen, daß diejenige, die vom Himmel herabsteigt, keine Alte ist, sondern ein junges Mädchen ohne Beine, das in der Baniwa-Sprache Anabanéri heißt und vorzugsweise auf den Strahlen der Sterne auf dem Weg des Regenbogens reist...« Diese verstümmelte Figur gemahnt an andere, denen wir schon begegnet sind. Wie der männliche Held aller unserer Mythen steht auch Kadaua zwischen zwei Frauentypen und zwei Eheformen. Die Originalität von M 104 besteht darin, daß er dieses Bild, das bereits das einer Dualität war, verdoppelt. Zu Beginn zeigt der Mythos, wie Kadaua von einem übernatürlichen Wesen, der Mutter der Wasser, zu einer *fernen* und unwiderruflichen Vereinigung gezogen wird, während freche Landsmänninnen ihn in ihrer *Nähe* halten wollen. Diesem räumlichen Ausdruck der Beziehung zwischen dem Nahen und dem Fernen folgt ein anderer auf der zeitlichen Ebene: er stellt die drei alten Frauen, von denen Kadaua sich *entfernt*, den drei jungen Mädchen gegenüber, denen er sich *nähert*, doch diesmal im Bereich der Dauer. Denn indem der Held sie von sich entfernt, verwandelt er die ersten entweder aus Greisinnen in Opossums oder – wie wir in *Das Rohe und das Gekochte* gezeigt haben (S. 215-247) und wie es die Episode der stinkenden Opossums bestätigt – aus alten Leuten in stinkende Leute; und indem er sich den zweiten nähert, verwandelt er drei junge Mädchen: das eine in eine Alte, die anderen in Tote. Der zweite Teil des Mythos integriert diese beiden Aspekte.

In der Tat erfolgt das beschleunigte Altern in der kurzen Zeitspanne von fünf Mondumläufen während einer *Verfolgung im Schwimmen*, was das Gegenteil einer *Reise im Einbaum* ist: die beiden Protagonisten, Mann und Frau, befinden sich unmittelbar im Wasser, statt in einem Boot auf dem Wasser zu schwimmen. Die Frau eilt dem Mann voraus, statt hinter ihm zu sitzen (vgl. oben, S. 139). Schließlich und vor allem müßte der Mann, dessen Hand die Fußsohle der Frau streift, sie einholen können, was ihm aber nicht gelingt, während sich bei der Reise im Einbaum (und in diesem Punkt ist das Zeugnis von M 326a entscheidend) die schuldigen Passagiere in der Mitte des Einbaums vereinigen, was sie nicht hätten tun dürfen. Diese drei leichtfertigen Reisenden versammeln sich um einen von ihnen, der somit die Rolle des räumlichen Vermittlers spielt. Die unerreichbare Schwimmerin, die sich weigert, das Subjekt einer zeitlichen Vermittlung zu sein (das Altern zwischen Jugend und Tod), ist die einzig Überlebende eines Trios von leichtfertigen Schwimmerinnen.

Der Grund für diese Umkehrungen ist klar: als Mythen mit täglicher Vorbedingung setzen M 104 und M 326a in gleicher Weise die Hypothese des langen Tags der Hypothese der langen Nacht entgegen, aber sie stellen sich die Vermittlung zwischen diesen beiden Termini anders vor: diese ist in M 326a diachronisch, wo sie im regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht besteht, in M 104 synchronisch, wo die absolute Nacht, die hätte herrschen können, durch die Verbindung (die kein Wechsel ist) von Verfaultem und Verbranntem gemildert wird, sobald sie dank der gleichzeitigen Schöpfung des Monds und der Milchstraße existiert.

Folglich hat es M 104 der gelehrten Gattung, zu der er gehört, zu verdanken, daß er sich von vornherein an den Schnittpunkt mehrerer Mythen stellen kann. Wenn wir die Analyse fortsetzen würden, könnten wir zweifellos verifizieren, daß sich die im Innern einer brennenden Hütte »ken! ken! ken!« schreienden Opossums in die nächtlichen Tiere von M 326a transformieren, die im Innern eines Nußgefängnisses »ten! ten! ten!« schreien, aus dem sie zusammen mit der Finsternis ebenfalls vom Feuer vertrieben werden. In M 416 kehrt der Käfig des Sonnenvogels um so sicherer das vorstehende Motiv um, als die Helden der drei Mythen drei Fälle von sexueller Ohnmacht illustrieren: als Krüppel (M 416), als Hermaphrodit (M 104) oder als Gatte, der nicht mit seiner Frau schlafen kann,

weil sie sich ihm verweigert (M 326a). Von Feuerland bis zum Amazonasgebiet wird ihre Unzulänglichkeit in Beziehung zu einem ursprünglichen Zustand gesetzt, in dem ewiger Tag herrschte (vgl. M 421a, b und den Ona-Mythos M 419 in: Bridges, S. 433; Lothrop, S. 101; Gusinde, Bd. 1, S. 586).

Schließlich teilt M 104 mit einem anderen schon untersuchten Mythos (M 149b) ein sowohl synchronisches wie diachronisches Gerüst, das das Thema des vorzeitigen Alterns, d. h. des kurzen Lebens, mit dem einer Finsternis verschränkt, die durch die Anwesenheit von nächtlichen Leuchtkörpern gemildert wird: Mond, Sterne und Milchstraße. Ein Held, dessen Name die Kahlheit bezeichnen könnte (s. oben, S. 144), und ein anderer, der bald kahl sein wird, werden zum Einsatz einer Rivalität zwischen den lieblichen Töchtern von Sonne und den stinkenden Töchtern des Geiers, oder zwischen jungen Liebhaberinnen und ebenfalls stinkenden Opossums. Beide reisen zu Wasser, mitgerissen von einer scheußlichen Kröte oder von einem Wassergeist. Die Ehe mit den Töchtern von Sonne würde dem Mann eine lange Jugend bescheren; die Ehe mit dem Mann würde seiner jungen Gattin ein vorzeitiges Alter bescheren. Jedesmal ist das Ende das Resultat eines Siegs, den die stinkenden Wesen davontragen. Von dem Helden im Stich gelassen, verwandeln sich die Töchter von Sonne in die Milchstraße; zusammen mit dem Helden, der ihr treu geblieben ist, verwandelt sich die Heldin von M 104 in die Gestirne der Nacht.

Wiewohl keiner der Mythen vollkommen explizit ist, haben wir vorsichtig versucht, sie so lange übereinanderzulegen, bis sie übereinstimmen und damit gleich einem Rost die gemeinsame Botschaft aufscheinen lassen, von der jeder Mythos ein Bruchstück oder einen Aspekt in sich barg. Verdichten wir nun diese Botschaft, so wie sie M 415, der Ausgangspunkt unserer gegenwärtigen Diskussion, ausspricht. Wir können sagen, daß Amalivaca und Vochi, da sie den Gegensatz zwischen *naher Heirat* und *ferner Heirat* nicht durch die Methode des *in zwei Richtungen fließenden Flusses* neutralisieren konnten, zunächst mittels einer Felsmalerei den *vernünftigen Abstand* zwischen Mond und Sonne bestimmten (die Garantie dafür, daß kein *Inzest* geschieht); woraufhin es ihnen gelang, ihre Töchter, die eine Neigung für *zu ferne Vereinigungen* hatten, in *relativ nahen Heiraten* zu fesseln, indem sie ihnen die Beine brachen.

Desgleichen konsolidieren sich auch die getrennten Botschaften anderer Mythen untereinander. Wenn ein lunarer Held, der den Inzest mit seiner Tante ablehnt (statt ihn zu begehen und damit die Finsternis heraufzubeschwören, M 13), eingewilligt hätte, eine zu ferne Prinzessin zu heiraten, wäre der Tag *Licht ohne Wärme* gewesen (M 406), nach dem Bild der Nacht, welche die Töchter von Sonne, ferne und verlassene Prinzessinnen, mit einem fahlen Schein erleuchten (M 149 a). Indem der Held zu den Seinen zurückkehrt und damit eine *Hin- und Rückfahrt* ausführt, ermöglicht er das Auftreten der Sonne in Form des *warmen Lichts* des Tages (M 406); anders gesagt, das tägliche Gestirn befindet sich künftig in der *richtigen Entfernung*, wie der Gefährte von Sonne, der sich, falls er im Einbaum nicht unter Kälte oder Hitze leiden will (M 149a), weder *zu nah* noch *zu fern* aufhalten darf (M 405).

Als wir uns zum ersten Mal für M 149a interessierten (RK, S. 341), haben wir gesagt, daß dieser Mythos mit all jenen Mythen paradoxe Beziehungen unterhalte, denen *Das Rohe und das Gekochte* in erster Linie gewidmet war. Wie der Krötennestausheber kehrt die Figur des Helden den Aranestausheber des Referenzmythos (M 1) um, denn in Wahrheit hocken die Batrachier nicht auf dem Gipfel der Bäume. Nun wissen wir aber, daß sich die Bororo- und Gé-Mythen, deren Held ein Vogelnestausheber ist, auf den Ursprung des Küchenfeuers beziehen und eine Reihe parallel zu den Gé-Mythen bilden, die den Ursprung des kurzen Lebens mit dem der Kulturpflanzen in Zusammenhang bringen. M 149a, dessen ätiologische Funktion der Ursprung des kurzen Lebens ist, schneidet diese beiden Gruppen von der Seite her. Sein Anfang ist dem einen symmetrisch, sein Ende mit dem anderen identisch.

Nun müssen wir aber eine merkwürdige Feststellung machen. Alle Mythen, die wir evozierten, beziehen sich auf die Beziehung zwischen Himmel und Erde: handle es sich nun um die Kulturpflanzen, Folge der Vereinigung eines Sterns mit einem Sterblichen; oder um das Küchenfeuer, das Sonne und Erde trennt, die einst einander zu nahe gewesen waren, indem es sich zwischen sie schiebt; oder um das kurze Leben, das stets und überall aus einer Trennung resultiert. Müssen wir daraus nicht schließen, daß die Mythen die Beziehung zwischen Sonne und Erde auf zweierlei Weise begreifen: entweder in Form einer vertikalen und räumlichen Verbindung, der die Entdeckung der Küche insofern ein Ende bereitet, als sich



zwischen Himmel und Erde der häusliche Herd schiebt; oder in Form einer horizontalen und zeitlichen Verbindung, die dadurch ein Ende findet, daß zwischen Leben und Tod, zwischen Tag und Nacht ein regelmäßiger Wechsel eingeführt wird?

Die Arawak aus Guayana erklären die Sonnenfinsternis durch einen Kampf des Tagesgestirns mit dem Mond; sie bemühen sich, die beiden zu trennen, indem sie gräßliche Schreie ausstoßen (Im Thurn, S. 364). Und wenn nur ein Teil des Monds sichtbar ist oder wenn er sich verfinstert, schreiben die Kalina diese Phänomene einer Schlacht zu, die ihm die Sonne liefert (Ahlbrinck, Art. »nuno«, § 4, 7). Im Amazonasgebiet erzählt man sich (M 422; Rodrigues 1, S. 211 f.), daß Sonne und Mond sich einst verlobten, aber daß ihre Heirat unmöglich erschien: die Liebe der Sonne würde die Erde in Brand setzen, die Tränen des Monds sie überschwemmen. So fanden sie sich damit ab, allein zu leben. Wenn Sonne und Mond zu nahe beieinander wären, würden sie eine verfaulte Welt, eine verbrannte Welt oder beides zusammen erzeugen; und wenn sie zu weit voneinander entfernt wären, würden sie den regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht gefährden und entweder die lange Nacht, die eine verkehrte Welt wäre, oder den langen Tag hervorrufen, der zum Chaos führen würde. Der Einbaum löst das Dilemma: die Gestirne reisen zusammen, aber die einander ergänzenden Funktionen der beiden Passagiere, nämlich vorne, wo der eine rudert, und hinten, wo der andere steuert, zwingen sie dazu, zwischen Bug und Heck zu wählen und getrennt zu bleiben.

Müssen wir dann aber nicht einräumen, daß der Einbaum, welcher Mond und Sonne, Tag und Nacht vereint und sie während der *Zeit* der längsten Reise dennoch in vernünftiger Entfernung hält, eine ähnliche Rolle spielt wie der häusliche Herd in dem *Raum*, den die Familienhütte umschreibt? Wenn das Küchenfeuer die Vermittlung von Sonne und Erde nicht dadurch vollzöge, daß es sie vereint, würden die verfaulte Welt und die lange Nacht herrschen; und wenn es nicht ihre Trennung sicherte, indem es sich zwischen sie schiebt, würde die verbrannte Welt herrschen. Der mythische Einbaum erfüllt genau dieselbe Rolle, die er aus der Vertikalen in die Horizontale und aus der Entfernung in die Dauer überträgt.

Schließlich entspricht die Transformation, die den ideologischen Überbau betrifft, wenn man von der brasilianischen Hochebene zum guayanisch-amazonischen Areal übergeht – und die hier auf den

Einbaum und den Fischfang, dort auf das Küchenfeuer und die Kulturpflanzen zentriert ist –, um so besser den differentiellen Merkmalen der Infrastruktur, als sowohl der Fischfang wie die Landwirtschaft die technische Tätigkeit ist, die der jahreszeitlichen Periodizität am direktesten untersteht. Diese aber befindet sich genau in der Mitte zwischen der täglichen Periodizität, deren Zyklen kürzer sind, und der des menschlichen Lebens, deren Zyklen länger sind.

Öffnen wir nun eine Parenthese, um indirekt die formale Homologie aufzuzeigen, die wir zwischen dem Einbaum und dem häuslichen Herd erkannt haben. M 104 stellt sich als ein Mythos über die Kahlheit und Weißhaarigkeit dar, Mißgestaltungen, die bei den amerikanischen Indianern äußerst selten sind und für die die ethnographische Literatur kaum Beispiele liefert. Daher fällt es um so stärker auf, daß sich die Mythen über die Kahlheit im tropischen Amerika und in den nordwestlichen Gegenden von Nordamerika fast auf dieselbe Weise verteilen wie andere, den beiden Hemisphären gemeinsame Motive und daß hier wie dort die vorgebrachte Erklärung dieselbe ist: Eintauchen der Haare in Wasser oder ein aquatisches Milieu, in dem sie verfaulen. In Südamerika erzählen die Uitoto die Geschichte von einem Mann, der im Bauch einer Schlange, die ihn verschlungen hatte, bei der Berührung mit den verwesenen Kadavern kahl wurde (M 423 a; Preuss 1, S. 219-230). Im Chaco kennen wir einen Choroti-Mythos über das gleiche Thema (M 423 b; Nordenskiöld 1, S. 110). Die Yupa aus Venezuela sagen, daß die Zwerge der chthonischen Welt deshalb kahl sind, weil auf ihren Kopf ständig die menschlichen Auswürfe niedergehen (M 423 c; Wilbert 7, S. 864 ff.).

Das Motiv des von einem Monstrum verschlungenen und kahl gewordenen Mannes, das schon in Sibirien auftaucht, kommt in Nordamerika von der Vancouver-Insel bis zum Staat Oregon von (Boas 2, S. 688; Frachtenberg 1, S. 31). Den Déné Peaux-de-Lièvre zufolge hat der Herr des Fischfangs einen kahlen Schädel (Petitot 1, S. 231). Bei den Yupa gibt es eine Kahlheit, die durch auf den Kopf fallende Auswürfe entsteht; man begegnet ihr auch bei den Chinook (Jacobs 2, Teil 2, S. 326 ff.; vgl. auch die Sahaptin-Versionen in: Jacobs 1, S. 186 ff.; Nez Percé-Versionen in: Phinney, S. 106-112). Diese kurzen Hinweise erschöpfen noch nicht das Problem. Eine Figur, die ganz oder zum Teil kahl ist, stellt in Südamerika bei den

Cashinawa (Tastevin 4, S. 21) und in Nordamerika bei den Pawnee (G. A. Dorsey 1, S. 14) den Donner dar; schließlich haben die Ojibwa einen Mythos (auf den wir noch zurückkommen werden), in dem eine kahle Frau zum wohlthätigen Mond wird, nachdem Sonne ihr die Haare zurückgegeben hat (M 499; Jones 1, S. 375 f.; 2, Teil 2, S. 623-653). Doch indem wir die vorstehenden Hinweise zusammenfaßten, wollten wir nur vorschlagen, sie in Korrelation mit einem Detail des Ursprungsmythos der Araucan zu bringen, den wir nun nach den von Lehmann-Nitsche (11, S. 28-62) wiedergegebenen und verglichenen Versionen vorstellen müssen:

*M 424. Araucan: Ursprung der Kahlheit*

In sehr alten Zeiten zerstörte eine Sintflut die Menschheit. Einigen Versionen zufolge war sie die Strafe für liederliche Sitten [vgl. M 416]. Alle schreiben sie einer monströsen Schlange zu, dem Herrn des Ozeans, der nach seinem Schrei *caicai* genannt wird. Die Menschen, die vor den Fluten und der herrschenden Dunkelheit flohen, stiegen mit Lebensmitteln beladen auf einen Berg, der drei Gipfel hatte und dessen Herr eine andere Schlange war, der Feind der ersteren. Sie hieß *tenten*, ebenfalls nach ihrem Schrei; vielleicht hatte sie sogar die Gestalt eines armen Greises angenommen, um die Menschen vor der drohenden Gefahr zu warnen. Jene, die nicht schnell genug kletterten, ertranken; sie verwandelten sich in Fische verschiedener Art, die später die Frauen befruchteten, die bei Ebbe fischten. So entstanden die Ahnen der Clans, die Fischnamen tragen.

In dem Maße, wie die Lebenden den Berg hinaufkamen, erhob sich dieser oder schwamm, anderen Versionen zufolge, auf der Oberfläche der Wasser. Lange Zeit versuchten *caicai* und *tenten* die Oberhand übereinander zu gewinnen. Schließlich siegte der Berg, aber er hatte die Menschen so sehr in die Nähe der Sonne gebracht, daß sie ihren Kopf mit den Schüsseln schützen mußten, in denen sie ihre Vorräte verstaut hatten. Trotz diesen improvisierten Schirmen kamen viele um, und mehrere verloren ihre Haare. Dies ist der Ursprung der Kahlheit.

Als *caicai* sich geschlagen gab, lebten nur noch ein oder zwei Paare. Durch ein Menschenopfer erreichten sie, daß die Wasser sanken. Und sie bevölkerten die Erde von neuem.

Wir wollen uns nicht auf die phonetische Ähnlichkeit berufen, die zwischen dem Schrei der den Berg beherrschenden Schlange, *tenten*, *trentren*, *thengtheng*, und dem der Opossums in M 104, *kenkenken*, oder der nächtlichen Tiere in M 326a, *tententen*, besteht. Trotzdem

würde ein Linguist vermutlich zu interessanten Resultaten kommen, wenn er die Werte untersuchte, die in den verschiedenen süd-amerikanischen Sprachen alle Onomatopöien annehmen, welche Formen der Trennung und der Verbindung konnotieren: *tenten*, *tintin* einerseits, *wehweh* andererseits in amazonischen Mythen; hier *cai-cai* und *tenten*, und zwar durch eine sehr bemerkenswerte Umkehrung, denn M<sub>424</sub>, als ein Mythos vom Ursprung der Kahlheit betrachtet, kehrt auch die amazonischen Mythen dieses Typs um: er schreibt dieses Gebrechen der sengenden Hitze der Sonne zu statt dem Verfaulen durch das Wasser. Behalten wir diesen letzten Aspekt im Auge. M<sub>104</sub> und anderen Mythen zufolge entsteht die Kahlheit infolge eines Eintauchens in Wasser im Lauf einer Verlagerung auf der horizontalen Achse. M<sub>424</sub> zufolge entsteht sie infolge einer Annäherung an die Sonne, als Ursache einer Erhöhung auf der vertikalen Achse. Im ersten Fall wäre sie verhindert worden, wenn aktive Reisende (sie schwimmen kräftig), statt sich in das flüssige Element zu stürzen, in einem Einbaum gereist wären, der ein hölzernes Gefäß ist. Im zweiten Fall scheint die Kahlheit vermeidbar zu sein für passive Reisende (der Berg dient ihnen als Aufzug), die das Wasser fliehen und sich gegen die Nähe der Sonne mit Hilfe von hölzernem Geschirr (d. h. Gefäßen) verteidigen. Tatsächlich war den alten Araucan die Töpferei nicht unbekannt, aber sie fertigten ihr Tischgeschirr aus Holz. So spotteten die Missionare, denen wir die ersten Versionen des Mythos verdanken, auch über seine Inkonsequenz: wie hätten Schüsseln aus brennbarem Material gegen einen glühenden Himmel schützen können? (Lehmann-Nitsche 11, S. 34 Fn. 3; S. 36 Fn. 2; S. 41 Fn. 3). Uns hingegen scheint diese technologische Besonderheit gut mit einer mythischen Umkehrung übereinzustimmen, die hölzernen Küchengefäßen dieselbe schützende Rolle gegen eine Kahlheit solaren Ursprungs zuschreibt, die, falls unsere Hypothese stimmt, die amazonischen Mythen durch Auslassung dem monoxylen Einbaum gegen eine Kahlheit aquatischen Ursprungs zuschreiben. Auf diesem Umweg würde sich also die Äquivalenz von Einbaum und häuslichem Herd bestätigen, als jeweilige Vermittler zwischen dem Hier und dem Dort auf der horizontalen Achse oder dem Unten und dem Oben auf der vertikalen Achse.

Die auf anderen Grundlagen schon von Lehmann-Nitsche postulierte Affinität der Araucan-Mythen mit denen des guayanischen

Areals würde noch deutlicher hervortreten, wenn man aus hier wie dort analogen Vorstellungen Gewinn ziehen könnte, wie z. B. dem Glauben der Indianer aus Guayana, die erklären, daß bestimmte Steinfiguren Ahnen darstellen, die erstarrten, als sie eine Nacht lang um die Rückkehr der Sonne flehten (Frikel 2). Dennoch wagen wir nicht anzunehmen, daß in diesen amerikanischen Sprachen wie in der unseren die Steine besonders geeignet sind, kahl gewordene Ahnen zu evozieren, weil sie, wie wir unter ähnlichen Umständen sagen, »nichts mehr auf dem ›caillou‹<sup>1</sup> haben . . .«

Die Untersuchung der Mythen vom Ursprung der Küche (M 1, M 7-12) hatte uns veranlaßt, einen Gegensatz zwischen der verfaulten Welt, die aus der Trennung von Himmel und Erde resultiert, und der verbrannten Welt, die aus ihrer Verbindung resultiert, zu konzipieren. Für die Araucan-Mythologie entsprechen diese beiden Welten denen von Caicai und Tenten. Und alle anderen Mythen, die wir bisher erörtert haben, sind von diesem Grundgegensatz durchdrungen, den sie auf mehrere Wellenbereiche ablenken, wenn man so sagen darf, von denen ein jeder eine Bedeutungsnuance herausfiltert. Auf der einen Seite sehen wir zu ferne Verbindungen oder spröde Jungesellinnen, abenteuerlustige Gatten, mannstolle Mädchen oder tierische Gattinnen, vertrauensselige Besucher und heimtückische Gastgeberinnen, die allesamt Aspekte der Kommunikation illustrieren, wenn diese gefährlich oder unmöglich wird.

Auf der anderen Seite sehen wir zu nahe Vereinigungen, inzestuöse Eltern, sich anklammernde Frauen, d.h. Modalitäten, die eine zu rasche Kommunikation illustrieren. Indem die Mythen auch den Mann mit dem langen Penis, den Liebling des Monds (M 256), dem Mann ohne Penis, dem Liebling der Sonne (M 255), entgegenstellen, finden sie den Weg einer anatomischen Dialektik wieder, die den vorherigen kongruent ist und für die wir in unseren beiden ersten Bänden schon viele Beispiele entdeckt haben: durchbohrte oder verstopfte, durchbohrende oder verstopfende Figuren; welche letztere zu schwer oder zu dick sind und entweder die Rolle von Kommutatoren oder von Unterbrechern spielen . . .

Alle diese Gegensätze hierarchisieren sich nun aber logisch nach Paaren. Derjenige zwischen verfaulten Welt und verbrannter Welt

1 caillou = Kieselstein; pop.: Kopf.

gehört zur kosmischen Ordnung, die selbst wieder zwei Hauptmodalitäten zuläßt, eine astronomische und eine geographische, je nachdem, ob man ihre Elemente auf einer vertikalen Achse verteilt, auf der Himmel und Erde einander entgegenstehen, oder auf einer horizontalen Achse, die das Nahe und das Ferne in Gegensatz bringt. Sodann lassen sich die Pole der vertikalen Achse auf den verkleinerten Maßstab des menschlichen Körpers projizieren, dessen Glieder und Organe sich dann zwischen dem Oben und dem Unten verteilen; ebenso kann man diese Glieder und Organe auch in sexueller oder alimentärer Hinsicht qualifizieren. Im zweiten Fall hat der Gegensatz der Geschlechter keine relevante Funktion und läßt Platz für andere Kontraste: obere und untere Öffnung des Verdauungskanal, die einzeln oder zusammen entweder offen oder geschlossen sein können. Im zweiten Fall erheischt der Gegensatz der Geschlechter eigene lexikalische Ausdrucksmittel: geschlossene oder klaffende Vulva bei der Frau, zu kurzer oder zu langer Penis beim Mann.

Wenn sich die Mythen auf den Standpunkt der Menschheit stellen, ist der Hauptgegensatz der zwischen Kultur und Natur, die mit dem geographischen Pol der kosmischen Dichotomie zusammenfällt. Doch diese Kategorie der Natur läßt selbst wieder zwei Modalitäten zu, eine biologische, deren Platz bereits markiert ist, und

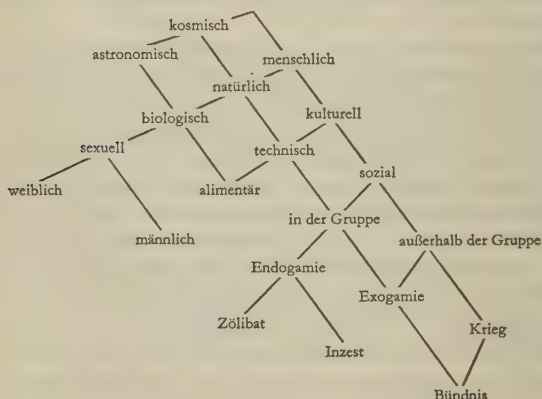


Abb. 16 – Netzstruktur eines Systems mythischer Gegensätze



eine technologische, die mit einem der Termini des Gegensatzes zusammenfällt, der der Kategorie der Kultur entstammt. Der andere, soziologische Terminus erzeugt seinerseits den Gegensatz *in der Gruppe/außerhalb der Gruppe*, von wo aus man, durch neue Abzweigungen, zur Endogamie, zur Exogamie oder zum Krieg gelangt; oder aber zum Zölibat, zum Inzest oder zum Bündnis usw. (Abb. 16)

Alle diese Gegensätze, mit denen wir es seit Beginn dieses Buches zu tun haben, verteilen sich also auf den Knoten eines Netzes, dessen Textur sich erkennen läßt; eine gründlichere Analyse, die weitere Mythen umfaßt, könnte es in neue Richtungen verlängern und dabei hier oder dort Lücken füllen. Letztlich hängen die Unterschiede zwischen den Mythen von den Ebenen ab, denen sie ihre Gegensätze entnehmen, sowie von der Art, mit der ein jeder das Netz entweder in horizontaler, vertikaler oder diagonalen Richtung umbiegt, damit diese oder jene Paare koinzidieren und in einer bestimmten Perspektive die Homologie sichtbar wird, die zwischen mehreren Gegensatzpaaren vorherrscht.

Außerdem müssen wir betonen, daß wir, da es die graphische Darstellung erforderte, ein Netz in die Breite gezogen, abgeflacht und vereinfacht haben, dessen vollständige Veranschaulichung noch weitere Ebenen erheischen würde. So kann die astronomische Achse räumlich oder zeitlich sein, und in diesen beiden Formen läßt sie sich auf die geographische Achse legen, die selbst wieder zwei Aspekte zuläßt: den räumlichen der nahen oder fernen Distanz und den zeitlichen der schnellen oder langsamen Reise. In alimentärer Hinsicht können die Figuren auf zwei Arten durchbohrt sein: ohne Eingeweide, so daß die Nahrungsmittel durch ihren Körper einen zwar normalen – vom Mund zum After –, aber zu *schnellen* Lauf nehmen (zeitliche Achse); oder ohne Körper (rollender Kopf, Rumpf-Frau usw.), so daß der Weg der Nahrung, die in Höhe der Kehle ausgeschieden wird, anormal *kurz* wird (räumliche Achse). Und die verstopften Figuren haben entweder keinen Mund (oben) oder keinen After (unten). In sexueller Hinsicht überwiegen analoge Dichotomien, je nachdem, ob die betreffende Figur männlich (mit einem zu langen oder zu kurzen Penis) oder weiblich (mit einer zu offenen oder zu geschlossenen Vulva) ist, und wie man weiß, können diese Figuren auch rhetorische Bedeutungen erhalten. Der technologische Kontrast, den die Mythen zwischen dem Herdfeuer

und dem Einbaum einführen, schiebt sich also zwischen andere übereinanderlegbare Kontraste: zwischen das Oben und das Unten, das Nahe und das Ferne, das Räumliche und das Zeitliche, den wörtlichen Sinn und den übertragenen Sinn.

Folglich kann man sagen, daß sich die Transformation des häuslichen Herds in logischer Hinsicht auf die Projektion einer vertikalen Vermittlungsstruktur auf die horizontale Achse zurückführen läßt, woraus sich ergibt, daß die Pole *Himmel/Erde* der einen mit den Polen *hier/dort* der anderen zusammenfallen (Abb. 17). Im übrigen fehlt es nicht an Mythen, die ganz direkt bezeugen, daß die Reise in den Himmel (M 187) das letzte Abenteuer eines reisenden Helden ist, der so unvorsichtig war, zu weit zu gehen.

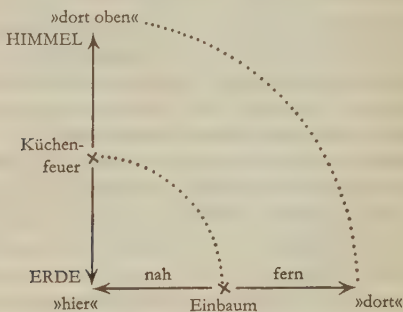


Abb. 17 – Küchenfeuer und Einbaum

Auf diese Weise formuliert, wird die Transformation praktisch sich selbst identisch, und wir kennen Völker, die sich dessen bewußt sind, da sie das Grundelement ihrer Gesellschaft eher in Termini der »Schiffsladung« als der Familie oder des Herds beschreiben. Die Malaien nennen »Haus« der Woge den bootsförmigen Teil, mit dem die Scheide des Kris endet (Rassers, S. 35). Damit drücken sie symbolisch eine Entsprechung aus, die ihre praktische Anwendung in Sibirien findet: die gesellschaftliche Einheit der maritimen Tschuktschen besteht in der »Schiffsladung«, einer Mannschaft, deren Mitglieder gemeinsam jagen und fischen. Die Eingeborenen sagen auch von einem Dorf, daß es so und so viele Schiffsladungen zähle, die jede aus verwandten Familien zusammengesetzt ist (Bogoras 2, S. 544, 629). Ähnliche Beobachtungen wurden auch bei den Eskimo ge-

macht (Boas 11, S. 601; Spencer, S. 177-192 und *passim*). Nicht weniger bedeutsam ist der Fall jener Stämme aus Neuguinea, wo jeder Clan eine geräumige Hütte und ein großes Boot besitzt, die ausschließlich von seinen Mitgliedern benutzt werden; in der einen schlafen sie nachts und im anderen reisen oder versammeln sie sich am Tag. Die Hütte selbst hat oft die Form eines Boots, und beide tragen einen unveränderlichen Namen, der sich auf die neue Wohnung und auf das neue Boot überträgt, wenn die alten unbrauchbar geworden sind. In einigen Gegenden des Deltas bezeichnet ein und dasselbe Wort sowohl »Clan« wie »Schiff«: wenn man wissen möchte, zu welchem Clan ein Unbekannter gehört, fragt man ihn, »welches sein Boot ist«. Das Schiff bildet also die gesellschaftliche Einheit *par excellence*, eine Rolle, die anderswo von dem Gemeinschaftshaus eingenommen wird, in dem sich die Mitglieder der Gruppe versammeln (Wirz, S. 146 und *passim*).

Und wenn schließlich die südamerikanischen Indianer bei der Einschiffung darauf achten, in einer Kürbisflasche oder der Blüten-scheide einer Palme einige glühende Scheite mitzunehmen, die sie nicht ausgehen lassen, verwandelt dies nicht den Einbaum in einen häuslichen Herd, der zwar beweglich geworden ist, aber dessen relative Sicherheit den Gefahren und Ungewißheiten der Reise entgegensteht und ein annäherndes Äquivalent des Hauses bietet?

In Wahrheit jedoch gehören der Herd und der Einbaum zu einem komplexeren System, als es Abb. 17 zeigt, die nur einen Schritt der Beweisführung illustriert. Um von einer Achse zur anderen zu gelangen, genügt es nicht, die vertikale Struktur auf eine horizontale Struktur zu beziehen, die ihr in jeder anderen Hinsicht homolog wäre; es muß auch eine topologische Transformation des Ganzen im Teil vorgenommen werden. Ein erstes System, das in zwei durch einen vermittelnden Terminus vereinten Polen besteht, wird zu seiner eigenen Vermittlung; oder es wird, wenn man lieber will, für ein System höheren Rangs zum vermittelnden Terminus, ungeachtet einer komplexen Struktur, die das gesamte Bild des alten Systems auf einen kleineren Maßstab transponiert.

Denn welches ist die ursprüngliche Situation? Zu Beginn konzipieren die Mythen vom Ursprung der Küche eine vertikale Achse, deren Pole die Sonne und die Erde einnehmen. Zwischen beiden entsteht

durch die Entdeckung des Küchenfeuers der mittlere Terminus: wenn das Küchenfeuer anwesend ist, mediatisiert es den Gegensatz von Himmel und Erde; wenn es abwesend ist, befinden sich die polaren Termini vor der Alternative einer Verbindung, aus der die verbrannte Welt hervorgehen würde, die letzte Erscheinungsform des Tags, oder einer Trennung, aus der die verfaulte Welt hervorgehen würde, die letzte Erscheinungsform der Nacht.

Die Tatsache aber, daß in ein und demselben Einbaum Sonne und Mond, das Tagesgestirn und das Nachtgestirn, anwesend sind (die an den beiden äußersten Enden des Boots sitzen und also in der Mitte Platz für eine dritte Figur lassen, die, da sie weder steuern noch rudern muß, theoretisch die Hände frei hat und, wie es die ethnographische Erfahrung bestätigt, die glühenden Holzscheite überwachen könnte), bedeutet an sich schon ein In-Beziehung-Setzen des Tags als gemäßigter *Verbindung* von Himmel und Erde – der geographischen Kategorie des Nahen kongruent – mit der Nacht, einer ebenfalls gemäßigten Form, jedoch der *Trennung* von Himmel und Erde, die der Kategorie des Fernen kongruent ist. *Was folglich der Einbaum voneinander entfernt, ist die Verbindung und die Trennung selbst.* Wenn der Tag und die Nacht, die Verbindung und die Trennung einander zu nahe kämen, würde man den Inzest von Sonne und Mond, Finsternisse, den Zusammenbruch der täglichen Periodizität erleben, Phänomene, die auf geographischer Ebene dem Verlust des Gegensatzes zwischen dem Nahen und dem Fernen entsprechen. Wenn umgekehrt der Tag und die Nacht, die Verbindung und die Trennung zu weit voneinander entfernt wären, dann hätte dies entweder den ewigen oder absoluten Tag oder die ewige oder absolute Nacht, und in beiden Fällen eine Scheidung von Licht und Finsternis zur Folge oder würde bedeuten, daß ihre jeweilige Natur verschwindet: durch die Helligkeit des Monds oder der Sterne während der Nacht, den Schatten der Wolken oder die Nuancen des Regenbogens während des Tags, je nach der nächtlichen oder täglichen, diachronischen oder synchronischen Perspektive, die sich die Mythen zu eigen machen. Auf geographischer Ebene schließlich würde man den Verlust nicht mehr des Gegensatzes, sondern der Vermittlung zwischen den Kategorien des Nahen und des Fernen feststellen.

Indem wir von den Mythen vom Ursprung der Küche zu denen vom Ursprung des Wechsels oder der jeweiligen Natur von Tag und

Nacht übergangen, sind wir also von der Betrachtung einer Gesamtheit vom Rang 1 zu der einer Gesamtheit vom Rang 2 übergegangen. Statt eines einfachen Gegensatzes zwischen Termini stehen wir nun einem anderen, komplexeren gegenüber, der zwei Modi betrifft, mittels derer der erste Gegensatz sich auszudrücken vermag. Die neuen Mythen, die wir eingeführt haben, begnügen sich nicht damit, Termini in Gegensatz zu bringen. Sie bringen verschiedene Weisen in Gegensatz, nach denen diese Termini sich untereinander entgegensetzen können. Sie stellen also Gegensatzformen einander gegenüber und veranschaulichen damit den Übergang einer Logik des Urteils zu einer wirklichen Aussagenlogik.

Diese erhöhte Komplexität würde unübersetzbar bleiben, wenn sie nicht eine zusätzliche Dimension zu Hilfe nähme. Die Mythen vom Ursprung der Küche konnten sich zwar in der Zeit abspielen, aber als inneres Milieu konzeptualisierten sie nur den Raum, während die Mythen vom Ursprung des Tags und der Nacht sowohl den Raum wie die Zeit konzeptualisieren. Aufgrund dieser Tatsache ändert sich der Raumbegriff, indem er sich in ein mehrdimensionales Kontinuum einfügt: dieser absolute Raum, der von der Zeit untrennbar geworden ist, wird relativ. Er definiert sich nicht mehr durch den statischen Gegensatz zwischen dem Oben und dem Unten, sondern durch den dynamischen zwischen dem Fernen und dem Nahen, den gesellschaftliche und nicht kosmische Koordinaten bestimmen.

Damit taucht die Kategorie der Zeit im mythischen Denken als das notwendige Mittel auf, um Beziehungen zwischen anderen, bereits im Raum gegebenen Beziehungen sichtbar zu machen. Wie wir sahen, hat die Romangattung ihre Quelle in der Serialität, die auf die Verringerung der differentiellen Abstände folgt, und sie rührt auch von einer zunehmenden Komplexität der logischen Natur der getrennten Termini her. Diese Zunahme verlangt eine zeitliche Dimension, die sich, als historische Dauer, in doppelter Weise dem synchronischen Raum entgegenstellt und es gleichzeitig erlaubt, seine Antinomien zu überwinden. Wenn man das Dilemma, das sich dem mythischen Denken stellt, in dieser formalen Perspektive betrachtet, erinnert es ein wenig an das der Musik. In beiden Fällen fordert die Verringerung der Abstände zwischen den bedeutsamen Termini, damit diese unterscheidbar bleiben, daß man sie in größerem Intervall entnimmt. Diese dem Mythos und der Musik gemeinsame Dialektik des Nahen und des Fernen stellt beide vor die gleiche Alternative:

was den Mythos betrifft, heißt sie, romanesk zu werden (oder, was die Musik betrifft, romantisch zu bleiben) und gleichzeitig den kleinen Intervallen treu zu bleiben; oder aber mythisch zu bleiben (oder zu glauben, daß sie struktural wird) durch eine Rückkehr zur Praxis der großen Intervalle, die um so sichtbarer sind, als die Entfernung, die sie trennt, nicht schon zur Natur des Systems gehört, sondern künstlich geschaffen wird: man gewährt sich die großen Abstände durch systematische Verwerfung der kleinen.

Wenn wir in M 415, als wir uns in die romaneske Mythologie wagen, Formen wiederfinden konnten, die unstreitig der strukturalen Analyse unterstehen, liegt dann der Grund dafür nicht darin, daß in diesem Mythos Amalivaca beschließt, die Beine seiner Töchter zu brechen, wie es die serielle Musik tut, wenn sie dem Gebrauch der großen Intervalle das Mittel abverlangt, der Melodie die Flügel zu brechen?

Kehren wir zum Einbaum zurück. In ihm entdecken die Mythen den Vektor einer mittleren Lösung zwischen den beiden extremen Formen eines Gegensatzes, der, mangels eines intermediären Terminus, durch die Verbindung oder die Trennung seiner Pole aufgehoben würde. Alle, die schon einmal im Einbaum gereist sind, kennen aus eigener Erfahrung die technologischen Gebote, die dieses Gefährt wunderbar dazu befähigen, auf formaler Ebene diese Rolle zu spielen. Eine Reise im Einbaum von einiger Dauer erheischt mindestens zwei Passagiere, die einander ergänzende Funktionen erfüllen: einer treibt das Boot vorwärts, der andere steuert es. Der letztere muß hinten sitzen und der erstere, um den Kahn im Gleichgewicht zu halten, vorn. Während der Reise darf sich weder der eine noch der andere bewegen oder gar den Platz wechseln, da der Einbaum sonst heftig zu schaukeln beginnt und zu kentern droht. In keinem Augenblick können also die beiden Passagiere einander *zu nahe* kommen; doch da sie durch ein gemeinsames Unternehmen verbunden sind, können sie auch nicht *zu weit* voneinander entfernt sein. Der abgemessene Raum des Einbaums und die sehr strengen Regeln der Schifffahrt tragen dazu bei, sie in der *richtigen Entfernung* zu halten, zusammen und gleichzeitig getrennt, wie es Sonne und Mond sein müssen, damit weder ein Übermaß an Tag noch ein Übermaß an Nacht die Erde verbrennen oder verfaulen läßt.

Mehr noch. Der Einbaum, der in der Reise *inbegriffen* ist, vollzieht eine topologische Transformation der semantischen Funktion, die



die Mythen dieser Reise zuweisen. Man könnte fast sagen, der Einbaum interiorisiere die Reise in einem privilegierten Raum, während die Reise den Einbaum in einer unbestimmten Dauer exteriorisiert. So können sie beide als Operatoren dienen, der eine als räumlicher, der andere als zeitlicher, um das Nahe und das Ferne miteinander zu versöhnen, deren Gegensatz in den Mythen in der dreifachen Form des Inzests und der unmöglichen Heirat, der häuslichen Veranlagung und der Abenteuerlust, des beständigen oder absoluten Tags und der beständigen oder absoluten Nacht erscheint.

Das Schema der Reise im Einbaum erlaubt es also, zwei Operationen auf einmal durchzuführen: die eine, logischen Typs, totalisiert Gegensätze, die verschiedenen Stufen entnommen sind, und ergibt ein globales Produkt, das aus einem System besteht, dessen gegensätzliche Termini einen neuen Gegensatz bilden. Die andere, semantischen Typs, totalisiert in gleicher Weise räumliche (vertikale und horizontale), zeitliche (Reise und Kalender), soziologische (Zölibat und Ehe, Endogamie und Exogamie, Bündnis und Krieg) und anatomische Register (Verstümmelungen und Explosionen, Öffnungen und Schließungen, physiologische Mangelercheinungen) und ergibt ein globales Produkt, dessen Merkmale das Paar Sonne-Mond zusammenfaßt. Doch hier stellt sich ein Problem, das gelöst werden muß, wenn man den Grund für die überraschenden semantischen Schwankungen verstehen will, die je nach Epochen, Gegenden und Stämmen den Begriff und die Funktion der beiden Gestirne betreffen (L.-S. 18).

Wir haben gesagt, daß der Einbaum ein Operator ist. Welches ist nun genau seine Natur? Indem er Sonne und Mond als Passagiere aufnimmt, zwingt er ihnen einen unwandelbaren Abstand auf. Die Reise transportiert diesen Maßstab über eine Strecke hinweg, deren Punkte der Einbaum nacheinander durchläuft. Diese Verlagerung eines diskontinuierlichen Raumsegments innerhalb eines kontinuierlichen Raums erlaubt es, die unbegrenzte Reihe der umgekehrt proportionalen Werte zu summieren, die im Lauf der Reise die Entfernungen des Nahen und des Fernen annehmen. Zu Beginn befindet sich der Einbaum so nahe am Hafen, daß die Entfernung des Nahen praktisch gleich null ist; hingegen machen die unvorhersehbaren Gefahren des Abenteuers die des Fernen praktisch unendlich. Doch die Reise beginnt; Tag für Tag entfernt sich das Nahe und

nähert sich das Ferne. Wenn der Einbaum den Bestimmungsort erreicht, haben sich die Ausgangswerte der beiden Termini umgekehrt. Die Rückfahrt führt dieselben Operationen in der anderen Richtung aus, und der feste Maßstab des Einbaums, der die extremen Produkte für Werte, die gleich null oder gleich unendlich sind, beiseite schiebt, erlaubt es, nur ihr mittleres Produkt herauszuziehen.

Wenn man berücksichtigt, daß diese extremen Produkte jeweils dem entsprechen, was wir die verbrannte Welt und die verfaulte Welt genannt haben, und wenn man in Übereinstimmung mit dem Vorherstehenden einräumt, daß der Einbaum alle Werte summiert, die im Lauf der Reise die Verbindung (U) und die Trennung (//) des Nahen und des Fernen annehmen, kann man schreiben, daß der Einbaum der räumliche Operator ist, der auf der zeitlichen Achse die verbrannte Welt (Verbindung von Himmel und Erde, deren Gleichgewichtspunkt der Tag wäre) und die verfaulte Welt (Trennung von Himmel und Erde, deren Gleichgewichtspunkt die Nacht wäre) miteinander vereinbar macht:

$$\left[ \text{HIMMEL} \cup \text{ERDE} \right] \left( \sum_{\substack{\text{nah} \quad // \quad \text{fern}}}^{\text{nah} \quad \cup \quad \text{fern}} \right) \left[ \text{HIMMEL} // \text{ERDE} \right]$$

Doch in Wahrheit ist die logische Struktur des Systems noch weit komplexer, da Sonne und Mond, deren jeweiliger Wechsel das Gleichgewicht zwischen der verbrannten Welt und der verfaulten Welt aufrechterhält, auf der semantischen Achse und als Operatoren selbst wieder Summierungen vornehmen, die in formaler Hinsicht denjenigen analog sind, die der Einbaum und die Reise auf der logischen Achse vornehmen. Sehen wir näher zu.

Auf der räumlichen Achse betrachtet, veranschaulicht die Sonne die Verbindung von Himmel und Erde, aus der die Trockenheit, die Unfruchtbarkeit und der Weltbrand resultieren, d. h. die verbrannte Welt. Aber auf der zeitlichen Achse evoziert sie eine Reinheit und eine Askese, die in der Trennung der Geschlechter zum Ausdruck kommt: immerwährende Helligkeit, so sagen die Mythen, schließt Liebesbeziehungen aus. Symmetrisch dazu bestreicht der Mond, je nachdem, ob er abwesend oder anwesend ist, ein semantisches Feld, dessen eine Hälfte die Trennung von Himmel und Erde einnimmt, mit der zu langen Nacht, die Feindschaft, Kannibalismus und Ver-

wesung gebiert; doch dessen andere Hälfte die Verbindung der Geschlechter einnimmt, denn die Nacht muß lang genug sein, um sexuelle Umarmungen, die Quelle der Fruchtbarkeit, zu ermöglichen. Folglich drückt jedes Gestirn auf seine Weise die Gesamtsumme der aufeinanderfolgenden Werte aus, die eine Beziehung auf einer semantischen Achse annehmen kann, bevor sie sich auf der anderen Achse in ihr Gegenteil verkehrt:

$$\text{SONNE} = \left[ \begin{array}{c} \text{Himmel } \cup \text{ Erde (räumliche Achse)} \\ \sum \\ \text{männlich } // \text{ weiblich (zeitliche Achse)} \end{array} \right]$$

$$\text{MOND} = \left[ \begin{array}{c} \text{Himmel } // \text{ Erde (räumliche Achse)} \\ \sum \\ \text{männlich } \cup \text{ weiblich (zeitliche Achse)} \end{array} \right]$$

Wenn wir vereinbaren, Symbol  $\cap$  für den Durchschnitt zu verwenden, um den Gleichgewichtspunkt zum Ausdruck zu bringen, an dem trotz ihrer Gegensätzlichkeit zwei Beziehungen  $b$  der Verbindung und der Trennung nicht mehr unvereinbar sind und etwas Gemeinsames aufweisen, stellt sich die Reise von Sonne und Mond als eine Operation dar, die der Einbaum an den beiden Gestirnen vollzieht und deren Produkt das mythische Universum ist; in der Tat besteht dieses Universum aus der Summe aller räumlichen und zeitlichen Beziehungen, die jedes Gestirn auf seine Weise integriert:

$$\left[ \begin{array}{c} \epsilon \cup t \text{ (räumlich)} \\ \sum \\ \Delta // \cap \text{ (zeitlich)} \end{array} \right] \left( \cup \cap // \right) \left[ \begin{array}{c} \epsilon // t \text{ (räumlich)} \\ \sum \\ \Delta \cup \cap \text{ (zeitlich)} \end{array} \right] = 1$$

Anders gesagt, das Mythem des Einbaums vollzieht den Durchschnitt von Verbindung und Trennung, die es für vorhanden erklärt, wiewohl es sie getrennt hält. Diese logische Operation verleiht der Verbindung und der Trennung ihre Mittelwerte, indem sie sie beide im selben semantischen Register beläßt. Umgekehrt totalisieren Sonne und Mond – von denen wir sehen, daß sie auch Operatoren sind, welche in einer anderen Operation die Rolle von Termini spielen – die Reihe der variablen Werte der Verbindung und der Trennung, wobei sie die extremsten nicht beiseiteschieben, sondern sie auf andere semantische Register beziehen. Daraus folgt, daß alle diese

gegensätzlichen Operationen einander annullieren. Sofern man nur genügend Abstand nimmt, erscheint ein mythisches Feld, das, als man es aus der Nähe und im Detail betrachtete, ungemein reichhaltig und komplex aussah, aus der Ferne gesehen vollständig leer: vorausgesetzt, daß der Gegensatz von Sonne und Mond die Natur eines Gegensatzes bewahrt, kann er alles Beliebige bedeuten. Das mythische Denken bildet zu Anfang ein geschlossenes System; es gelingt ihm also nur dann, sich zu vertiefen, wenn es seine Redundanz opfert.<sup>2</sup> Unaufhörlich meint es, neue Gegensätze zu entdecken, die es jedoch dazu zwingen, die Äquivalenz von Termini zu erkennen, die ihm schon einmal dazu dienten, andere Gegensätze zu formulieren. Je reicher und komplizierter der Inhalt wird, desto schwächer wird die Strenge der formalen Konstruktion oder lebt nur noch dadurch fort, daß sie schematisch wird. Im Fall von Sonne und Mond kann die wachsende Verwirrung des Inhalts, der sich so viele Mythen anpassen, indem sie die Gestirne auswechselbar machen und erzählen, daß am Ursprung Sonne Mond war und Mond Sonne, nur noch durch die verschiedenen Modalitäten kompensiert werden, mit denen Sonne und Mond im Abstrakten dieselben oder andere Bedeutungen ausdrücken. Von nun an mit einer gemeinsamen Instabilität behaftet, unterscheiden sich die Gestirne nur noch *durch ihre eigene Art der Instabilität*. Zweifellos kann jedes alles bedeuten, aber die Sonne nur unter der Bedingung, daß sie entweder ganz *das eine* oder ganz *das andere* ist: wohltätiger Vater oder kannibalisches Monstrum. Und der Mond kann seine ursprüngliche Korrelations- und Gegensatzbeziehung zur Sonne nur unter der Bedingung aufrechterhalten, daß er entweder *das eine und das andere*: gesetzgebender und betrügerischer Demiurg, oder *weder das eine noch das andere ist*: jungfräuliches und unfruchtbares Mädchen, hermaphroditische Figur, impotenter oder sittenloser Mann.

2 In dem Sinn gebraucht, den die Informationstheoretiker diesem Ausdruck geben; er bezeichnet die Aspekte der Botschaft, die durch die Struktur des Codes vorbestimmt und damit der freien Wahl des Senders entzogen sind.

## Vierter Teil

### *Die vorbildlichen Mädchen*

»Verzeihen Sie«, fuhr er fort, »es ist aber entsetzlich, entsetzlich, entsetzlich!«

»Was ist entsetzlich?« fragte ich.

»Dieser Abgrund von Irrtümern und Täuschungen in bezug auf die Frauen und unser Verhältnis zu ihnen, in dem wir leben.«

L. Tolstoj, *Sämtliche Erzählungen*, »Die Kreuzersonate«, Insel-Verlag, Frankfurt 1961, II, S. 711.

I. Wenn man ein Fräulein ist

II. Die Lehren des Stachelschweins



## Wenn man ein Fräulein ist

*«... Sauberkeit ist die erste unter den Pflichten der Frauen, eine Pflicht, die ihr im besonderen und unabdingbar von der Natur auferlegt ist, denn es gibt auf der Welt nichts Widerlicheres als eine unsaubere Frau, und der Mann, der sich vor ihr ekelt, hat niemals unrecht.»*

Rousseau, *Emile*, Buch V

Eigentlich haben wir seit Beginn dieses Buches nur einen einzigen Mythos erörtert. Alle anderen haben wir in der zugegebenen Absicht eingeführt, denjenigen besser zu verstehen, von dem wir ausgegangen waren: den Tukuna-Mythos M 354, der von den ehelichen Mißgeschicken des Jägers Monmaneki berichtet.

Dadurch, daß wir ihn in Sequenzen unterteilten, welche die Fabel nicht immer präzise trennte, und jede dieser Sequenzen auf paradigmatische Gesamtheiten übertrugen, in denen sie ihren Sinn fanden, konnten wir schließlich die Grundmerkmale eines Mythos freilegen, der nun für mehrere andere repräsentativ wird. Es handelt sich um vier Merkmale. Erstens vergleicht der Mythos tierische Gattinnen und eine menschliche Gattin und stellt sie einander gegenüber. Zweitens verkörpert die erste tierische Gattin eine Fröschin im wörtlichen Sinn, während die letzte Gattin, die einzig menschliche, eine Fröschin im übertragenen Sinn ist. Drittens spielt diese bildliche Fröschin die Rolle einer sich anklammernden Frau: sie weigert sich, einen Gatten freizugeben, den sie anekelt und der sich ihrer entledigen möchte; umgekehrt wird eine Fröschin im wörtlichen Sinn, deren Gatte sich ihrer nicht entledigen möchte, von diesem losgelöst (jedoch im übertragenen Sinn), und zwar von einer Schwiegermutter, der die Ernährungsweise ihrer Schwiegertochter Ekel einflößt. Schließlich haben wir mit Hilfe der Reise im Einbaum, die zwei Schwäger mit gegensätzlichen Merkmalen vereint – einer ist aktiv, der andere erfolglos –, gezeigt, daß der Mythos zu einer großen Gruppe gehört, die sich mit Sonne und Mond unter dem Gesichtspunkt der Periodizität befaßt.

Nun kennen wir aber in Nordamerika eine andere Gruppe von Mythen, die sich durch dieselben Merkmale definieren lassen und

diese dadurch noch offenkundiger machen, daß hier Mond und Sonne im Vordergrund stehen, im Unterschied zu M 354, bei dem wir das Vorhandensein von Gestirnen in menschlicher Verkleidung nur erschließen konnten. Die Annäherung der beiden Gruppen wird dadurch nur überzeugender. Wir könnten nämlich Mythen aus beiden Hemisphären miteinander vergleichen, die deshalb gewählt wurden, weil sie der Sonne und dem Mond die gleiche Bedeutung beimessen und ihnen ähnliche Rollen geben. Doch dann würden wir auf die klassische Alternative stoßen, auf die diese Art von Vergleich hinausläuft: man erklärt die Ähnlichkeiten entweder mit der unabhängigen Erfindung oder mit der Verbreitung. Es bedarf jedoch keines Beweises, daß viele mythische Themen die Neue Welt durchwandert haben, denn man hat nicht auf uns gewartet, um die Beispiele zu sammeln. Die Aufgabe, die wir uns stellen, ist eine andere; wir wollen nachweisen, daß Mythen, *die sich nicht ähneln* oder deren Ähnlichkeiten auf den ersten Blick rein zufällig zu sein scheinen, dennoch eine identische Struktur aufweisen und zur selben Transformationsgruppe gehören können. Es geht uns also nicht darum, gemeinsame Merkmale zu katalogisieren, sondern zu zeigen, daß Mythen, die keinen Anlaß liefern, sie miteinander zu vergleichen, trotz, wenn nicht gar wegen ihrer Unterschiede von denselben Prinzipien ausgehen und durch ein und dieselbe Operationsfamilie erzeugt sind.

Beginnen wir mit einer Episode, die in mehreren Mythen vorkommt und deren Analyse uns lange beschäftigen wird. Zwei Brüder, Sonne und Mond, streiten sich über die jeweiligen Vorzüge der menschlichen und tierischen Gattinnen, welch letztere Fröschinnen sind. Da sie sich nicht einigen können, entscheidet sich jeder, so gut er kann. Die Frosch-Gattin verabscheut ihre Schwiegerfamilie, nicht wegen dem, was sie ißt, wie in M 354, sondern wegen der Art, wie sie ißt. In der Tat haben die beiden Schwägerinnen – in dieser Hinsicht den beiden Schwägern von M 354 kongruent – gegensätzliche Eigenschaften: die eine ist aktiv und pflegt sich, die andere ist faul und vernachlässigt sich. Wütend über die Rügen, die man ihr erteilt, springt die Fröschin auf ihren Schwager Mond und weigert sich, ihn loszulassen: sie wird also eine sich anklammernde Frau. Obwohl die Reihenfolge der Ereignisse eine andere ist und die semantischen Funktionen anders permutiert sind, erkennt man alle Züge wieder, die uns halfen, das Gerüst des Tukuna-Mythos zu beschreiben.

Diese geheimen Analogien, die über tausende von Kilometern hinweg beobachtet wurden, stellen ein Problem, das um so schwerer zu lösen ist, als die nordamerikanischen Mythen selbst eine regionale Variante innerhalb der großen Gesamtheit des sogenannten »Stern-Gatten« bilden, die Reichard (2) und S. Thompson eingehend untersucht haben. Die Arbeit von Thompson, die jüngeren Datums ist, berücksichtigt 86 Versionen, die sich über ganz Nordamerika verteilen, außer bei den Eskimo und den südwestlichen Stämmen. Wenn man die Themen weniger eng definierte, ließen sich noch mehr finden.

Der Mythos vom Stern-Gatten hat die Gestalt einer Schubladen-erzählung. In seiner vollständigen Form umfaßt er mehrere Episoden, aber man findet sie selten alle auf einmal beisammen. Der gesamte Mythos bleibt also im virtuellen Zustand, und es wäre fast unmöglich, ihn adäquat anhand irgendeiner seiner bezeugten Versionen zu veranschaulichen. Damit sich der Leser eine Vorstellung machen kann, werden wir die synkretistische Erzählung wiedergeben, die Reichard (2, S. 297-302) erarbeitet hat, indem er Elemente, die aus verschiedenen Gegenden, jedoch vor allem aus den Ebenen Nordamerikas stammen, in die richtige Reihenfolge gebracht hat.

Eine oder zwei junge Indianerinnen wünschen sich einen Stern zum Mann. Die Gestirne erfüllen ihren Wunsch, die Heldin steigt zum Himmel auf, wo sie von ihrem Gatten und ihren Schwiegereltern herzlich empfangen wird. Aber man verbietet ihr, eine bestimmte Wurzel eines verzehrbaren Gemüses auszureißen, das im Garten wächst.

Neugierig übertritt sie das Verbot. Die Wurzel verschloß ein Loch im Himmelsgewölbe. Durch die Öffnung erblickt die Frau die Erde weit unten und ihr Dorf, bei dessen Anblick sie in unheilbare Sehnsucht verfällt. Geduldig legt sie sich einen Vorrat an Pflanzenfasern oder Lederriemen<sup>1</sup> zu, die sie aneinanderknüpft. Als sie dieses Seil für lang genug hält, klettert sie mit ihrem Baby an ihm hinunter.

Der Stern-Gatte entdeckt, daß seine Frau verschwunden ist. Er beugt sich über das Loch und sieht hindurch: die Flüchtige hängt im Leeren, denn das Seil war zu kurz. Sie kommt um, als sie losläßt oder von

<sup>1</sup> Das englische Wort *sinew*, das alle Versionen verwenden, bezeichnet hier die dünnen, als Nähfaden dienenden Riemen, die aus dem fasrigen Gewebe am Rückgrat der Bisons und Hirsche geschnitten wurden (W. Matthews, S. 125).

einem Stein getroffen wird, den ihr Gatte geworfen hat. Das Waisenkind ernährt sich zuerst von der Milch, die noch immer die Brüste des Leichnams füllt. Es wird schnell groß und versorgt sich dann selbst.

Zuweilen endet der Mythos an dieser Stelle, oder auch schon früher, mit dem Tod der Frau. Versionen, in denen zwei Frauen vorkommen, lassen diese auf einem Baum landen, von dem sie nicht herabsteigen können. Wir werden sie später erörtern. In den Ebenen knüpft die Erzählung an eine andere an, die einige Mythen an den Anfang stellen und denen man einen besonderen Titel gibt: »Die Großmutter und der Enkel«.

Der Waisenknabe oder ein anderer Held, der von Anfang an in derselben Situation steht, plündert den Garten einer einsamen alten Frau, um sich zu ernähren. Die Alte entdeckt und adoptiert ihn. Es entspinnen sich zweifelhafte Beziehungen zwischen den beiden Personen: entweder verführt die Frau den heranwachsenden Knaben (vgl. M 241-244), oder sie unterrichtet ihn im einzelnen über die Gefahren, die ihn umgeben, ohne daß man genau wüßte, ob sie ihn vor ihnen warnen oder mit ihnen konfrontieren möchte. Der Jüngling wird ein Zerstörer von Ungeheuern, verhandelt mit Feinden, denen er seine Großmutter ausliefert. Manchmal tötet er diese.

Auch hier kann die Erzählung enden oder unter dem konventionellen Titel »Sohn des Sterns« fortfahren. Doch je nach den Versionen ist der Held der Sohn des Sterns, des Mondes oder der Sonne oder wird selbst eines der Gestirne. Nachdem er seine irdische Rolle als Organisator der Schöpfung, Sieger oder Opfer der Ungeheuer erfüllt hat, steigt er zum Himmel auf und verwandelt sich in einen Himmelskörper.

Der erste Akt dieses nordamerikanischen Zyklus, der uns im Augenblick allein beschäftigen soll, hat in Südamerika ein Gegenstück in dem Zyklus von der Stern-Gattin eines Sterblichen, wo sich das Geschlecht des Gestirns zuweilen umkehrt und die irdische Heldin sich verdoppelt (M 110), was das Gerüst einiger nördlicher Versionen restituiert. Wir haben die südamerikanischen Formen in *Das Rohe und das Gekochte* erörtert (M 87-93, M 95, 106, 110, 112; S. 217 bis 256) und gezeigt, daß sie sich einerseits auf den Ursprung der Kulturpflanzen und andererseits auf das kurze Leben bezogen. Wir haben auch gesehen, daß die Gé-Mythen vom Ursprung der Kulturpflanzen eine Reihe bildeten, die den Gé- und Bororo-Mythen vom

Ursprung des Küchenfeuers parallel laufen, und daß es zwischen diesen beiden Reihen noch eine dritte gab, die vor allem Gé- und Tupi-Mythen vom Ursprung des Wildbrets umfaßte. Wir gingen also vom Ursprung des Küchenfeuers zu dem des Fleisches über, vom Ursprung des Fleisches zu dem der Kulturpflanzen und schließlich von der Entdeckung der Landwirtschaft zum kurzen Leben, der biologischen Form der Periodizität.

Das vorliegende Buch wiederholt nun diesen Weg, indem es andere Mythen durchläuft und sich auf einer anderen Ebene bewegt. Vom Ursprung der Fische und des Fischfangs sind wir zu dem des regelmäßigen Wechsels von Tag und Nacht übergegangen, der astronomischen Form der Periodizität, symbolisiert durch eine Reise im Einbaum, der, wie wir am Ende des dritten Teils feststellten, den häuslichen Herd transformiert – dessen Ursprung die allerersten Mythen, die wir untersucht haben, gewidmet waren (M 1, M 7-12) – und auf der vertikalen Achse des Oben und des Unten dieselbe vermittelnde Rolle spielt, die auf der horizontalen Achse des Nahen und des Fernen dem Einbaum zufällt. Doch gleichzeitig, wie die räumliche Achse umkippt und aus einer vertikalen zu einer horizontalen wird, verwandelt sie sich in eine zeitliche. Damit kehren wir zum Problem der Periodizität des menschlichen Lebens zurück, welche die der Tage und Jahreszeiten umsetzt (s. oben, S. 178 f., 188 f.).

Man hätte also unrecht, wenn man die strukturellen Analogien zwischen den Erzählungen der beiden Amerika bagatellisierte, indem man sich auf den angeblich anekdotischen und zufälligen Charakter des mythischen Bilderbogens beriefe. Denn wir ahnen, daß, wenn Mythen, die geographisch wie historisch sehr weit voneinander entfernt sind, dasselbe sagen, der Grund dafür in einer gemeinsamen Organisation liegen muß, die sie zu benachbarten Arten innerhalb einer Gattung macht. Statt uns von der Breite des Grabens, den es zu überqueren gilt, einschüchtern zu lassen, wollen wir im Gegenteil aus der logischen und semantischen Vertrautheit Mut schöpfen, die durch das Vorstehende weitgehend bezeugt ist und die eine gründlichere Analyse der nordamerikanischen Mythen bestätigen kann, und zwar nicht nur was sie selbst betrifft, sondern auch aufgrund des neuen Lichts, das sie auf viele Zonen zu werfen vermag, die in den schon erörterten südamerikanischen Mythen dunkel geblieben sind.

Von den 86 Versionen des Mythos vom »Stern-Gatten«, die Thompson erfaßt hat, treten in 69 zwei Frauen auf; 27 lassen eine von ihnen schnell wieder verschwinden, und 10 begnügen sich von Anfang an mit einer einzigen Frau. Die Variante, die mit einem Streit der Brüder Sonne und Mond über die weiblichen Tugenden beginnt, fällt in die erste Kategorie, da sich jeder der Brüder nach seinem Gefühl entscheidet: es stehen also zwei Frauen im Wettbewerb. Thompson zufolge (S. 118) gibt es diese Variante nur in den Ebenen. Von ihr sind 9 Versionen bekannt, die den Gros Ventre, den Hidatsa, den Crow und den Arapaho entstammen.

Die Trennung der Gros Ventre oder Atsina von den Arapaho liegt kaum mehr als einige Jahrhunderte zurück. Zusammen mit den Cheyenne dehnen sie den territorialen Einfluß der Algonkin-Sprachfamilie weit nach Süden aus, deren nördlichere Repräsentanten die Schwarzfuß-Indianer, die Cree und die Ojibwa sind und die lückenlos ein Areal umfaßt, das von den nördlichen Rocky Mountains bis zur Atlantikküste reicht. In dieses Sprachengemisch sind die Sioux-Stämme, obwohl sie sich in der Hauptsache nach Süden und Osten verbreitet haben, an zwei Ecken eingedrungen: einmal in Richtung Norden mit den Assiniboine, das andere Mal nach Westen mit den Crow, deren Territorium das der westlichen Algonkin in zwei Teile spaltet.

Das Bild kompliziert sich noch dadurch, daß sich die Crow und die Hidatsa vor noch nicht langer Zeit getrennt haben, so daß ihre Traditionen die Erinnerung daran bewahren, sich jedoch in verschiedenen Richtungen weiterentwickelten. Wie die meisten Stämme der Ebenen haben die Crow eine Lebensweise angenommen, die fast ausschließlich auf der Bisonjagd beruht, vor allem seit der Einführung des Pferds. Hingegen sind die Hidatsa, in Berührung mit ihren Mandan- und Arikara-Nachbarn, sogenannten »Dorf«-Stämmen wie die Pawnee weiter im Süden, sesshaft geworden; außer der Jagd widmeten sie sich auch der Feldarbeit. Aber man weiß nicht, auf welche Weise diese Veränderungen stattgefunden haben.

Die Archäologie bezeugt, daß die Mandan, die Arikara und die Pawnee schon lange vor der Einführung des Pferds im 17. oder 18. Jahrhundert sesshafte Ackerbauern waren; vielleicht gilt dies auch für einen Teil der Hidatsa, denn dieser Stamm scheint nicht homogen zu sein. Unter den Algonkin zeigen die Cheyenne das typische Beispiel eines Ackerbauvolks, das noch vor drei oder vier



Jahrhunderten in der Gegend der Großen Seen lebte und dessen Lebensweise sich zwischen 1700 und 1770, als sie in die Ebenen vordrangen, vollständig verändert hat (Jablow, S. 1-10).

Man glaubt, daß die Gros Ventre noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts Landwirtschaft betrieben. Aber wenn die Mandan zu den Sioux gehören, die schon viele Jahrhunderte in ihrem historischen



Stämme der Algonkin-Sprachgruppe  
 Stämme der SIOUX-Sprachgruppe  
 Stämme der CADDO-Sprachgruppe  
 Andere Gruppen

Abb. 18 – Verbreitungsgebiet der Geschichte vom Streit der Gestirne und Lage der benachbarten Stämme

Territorium lebten, vor den Crow und den Hidatsa, die aus der Gegend des Oberen Sees kamen und damals eine einzige Gruppe bildeten, so ähneln sie in ihrer Sprache eher den östlichen Sioux.<sup>2</sup> Die Arikara dagegen gehören zur Caddo-Sprachfamilie, deren Hauptgebiet viel weiter im Süden liegt, bei den Wichita und den eigentlichen Caddo. Von den Pawnee losgelöst, scheinen die Arikara also den Vorposten eines Caddo-Vorstosses nach Norden zu bilden. Ihre Trennung von dem Hauptzweig soll sich gegen Ende des 16. oder zu Beginn des 17. Jahrhunderts vollzogen haben (Deetz, S. 5). Alles sieht so aus, als wären in einer großen Gegend am Fuß und östlichen Abhang der Rocky Mountains drei Sprachfamilien aufeinandergestoßen und hätten sich ineinander verschachtelt. Vielleicht wurde diese Gegend zuerst von Stämmen der uto-aztekischen Sprachfamilie bevölkert, die im Süden der Arapaho mit den Comanchen und den Kiowa fortbesteht und deren Hauptmasse das Great Basin im Westen der Wasserscheide einnimmt. Die Ankunft der aus dem Norden einwandernden Athapaskan (Apache und Navaho) soll sie zurückgedrängt haben. Der Einbruch der Sioux scheint später stattgefunden zu haben, als die in Kanada sitzenden Franzosen ihre Algonkin-Verbündeten aus der Gegend der Großen Seen bewaffneten, die auf die anderen Stämme Druck ausübten und sie vertrieben. Der Streit, der zur Trennung der Hidatsa und der Crow führte, geht auf das 19. Jahrhundert zurück. Und im Jahre 1837 brach die große Pockenepidemie aus, die die Indianer dezimierte und die Hidatsa veranlaßte, sich den Mandan zu nähern. Aber es bleibt eine Tatsache, daß es in den Ebenen schon vor mindestens sieben oder acht, vielleicht noch mehr Jahrhunderten Dorfstämme gab, auch wenn ihr ursprünglicher Wohnsitz, wie man vermutet, im Osten des Mississippi lag (Strong 2, Wedel 1, 2). Was die westlichen Algonkin betrifft, so bestehen zwischen den Arapaho und den Cheyenne, obwohl sie aneinandergrenzen, erhebliche Sprachunterschiede; desgleichen zwischen den Arapaho und den Gros Ventre einerseits, Schwarzfuß-Indianern andererseits; doch anders, als man noch vor kurzem glaubte, sind diese Unterschiede nicht größer als jene, die man bei den Sprachen der Zentral- und Ost-Algonkin beobachtet: »Die Algonkin-Sprachfamilie bildet ein Ganzes« (Haas, S. 523). Es scheint jedoch, als habe diese innere Differenzierung in

2 Wie allgemein üblich, behalten wir den Terminus *Sioux* der Sprachfamilie vor, zu der unter anderen auch die Sioux- oder Dakota-Stämme gehören.

ferner Vergangenheit begonnen. Westlich der Rocky Mountains schließlich könnten die Populationen der Kutenai-, Salish-, Sahap-tin-Sprache schon mehrere Jahrtausende bestanden haben.

Diese vorläufig unentwirrbare Mischung von mehr oder weniger archaischen Zügen und anderen, die auf jüngere Umwälzungen zurückzuführen sind, bringt uns davon ab, uns auf eine im übrigen hypothetische Vorgeschichte zu berufen, um herauszufinden, ob die Variante, die uns beschäftigt, eher von der einen als von der anderen Gruppe eingeführt wurde oder ob sie an Ort und Stelle entstanden ist. Wie wir noch sehen werden, ist der Streit der Gestirne noch weiter verbreitet, als es aus der Untersuchung von S. Thompson hervorgeht. Tatsächlich hat dieser nur solche Beispiele angeführt, die dem Zyklus vom Stern-Gatten völlig integriert sind. Doch selbst in geographischer Hinsicht darf man die Schranke der Rocky Mountains nicht überbewerten, wiewohl sie die westliche Grenze des Algonkin-Sprachgebiets sowie desjenigen der Territorien der Schwarzfuß-Indianer, Gros Ventre, Crow und Arapaho absteckt. Weiter im Norden werden die Berge sanfter und die Abhänge stehen miteinander in Verbindung. Es ist also begreiflich, daß kein Bruch besteht zwischen den großen mythischen Themen der Algonkin und denen der Kutenai, die isoliert leben, oder denen der Salish-Sahap-tin. Weiter im Süden, wo die Berge wirklich furchterregend werden, braucht man nur die Mythologie der Stämme aus den Ebenen mit der der Shoshone zu vergleichen, um sich davon zu überzeugen, daß sie beide von einem alten Synkretismus ausgehen. Glücklicherweise hilft uns die strukturelle Analyse bei den Ungewißheiten der historischen Rekonstruktionen. Sie wird uns solidere Grundlagen liefern, um die Rekurrenz ein und desselben mythischen Schemas in Kulturen der beiden Hemisphären zu interpretieren, die sich auf den ersten Blick in nichts ähneln.

Aus den vorstehenden Überlegungen folgt, daß sich Populationen, die sich durch Sprache oder Kultur voneinander unterscheiden, zu so verschiedenen Zeiten angesiedelt haben, daß es keinen prinzipiellen Grund dafür gibt, ihre Mythen in einer bestimmten Reihenfolge zu interpretieren. Wenn wir die Untersuchung mit den Arapaho beginnen, so vor allem wegen des reichhaltigen Materials:

*M 425. Arapaho: die Gattinnen der Gestirne (1)*

Während auf der Erde die jungen Indianerinnen von dem Gestirn träumen, das eine jede gerne heiraten möchte, vergleichen die Brüder Sonne und Mond die jeweiligen Vorzüge der Frauen der unteren Welt. Sie beugen sich hinunter und betrachten von ferne die Bewohner. »Was gibt es Hübscheres als die menschlichen Frauen«, ruft Mond; »wenn sie ihre Augen zu mir erheben und mich ansehen, haben sie ein zauberhaftes Gesicht. Ich brenne darauf, eine von ihnen zu heiraten.« Doch Sonne protestierte: »Was, diese Scheusale? Niemals! Sie haben ein häßliches Gesicht voller Falten und winzige Augen! Ich will ein Geschöpf aus dem Wasser!« Und wirklich haben die Tiere, die im Wasser leben, große Augen, und da sie das feuchte Element vor der Hitze der Sonne schützt, blinzeln sie nicht, wenn sie sie anschauen.

Eines schönen Tages gingen vier junge Indianerinnen der schweren Arbeit des Holzsammelns nach. Eine von ihnen näherte sich einem toten Baum (*Populus* sp.). In ein Stachelschwein verwandelt, setzte sich Mond auf einen Ast. Das Mädchen bekam Lust auf die Borsten; sie kletterte auf den Baum, doch immer, wenn sie versuchte, das Stachelschwein mit dem Stock zu schlagen, den ihr ihre Gefährtinnen gereicht hatten, rückte das Tier etwas weiter ab. Ganz ihrer Jagd hingegeben, sah sie nicht, daß der Baum wuchs. Voller Unruhe riefen ihr die anderen zu, sie solle herabsteigen. »Ach, meine Gefährtinnen!« erwiderte sie, »dieses Tier hat so herrliche weiße Borsten, und meine Mutter wäre glücklich, sie zu bekommen, denn sie hat keine mehr.« Sie kletterte also immer weiter nach oben. Bald verlor man sie aus den Augen.

Plötzlich verwandelte sich das Stachelschwein in einen schönen jungen Mann, der behauptete, Mond zu sein, den das Mädchen hatte heiraten wollen. Sie willigte ein, ihm zu folgen, und sie kamen im Himmel an, wo die Eltern des Gestirns ihrer neuen Schwiegertochter einen herzlichen Empfang bereiteten. »Aber wo ist die Frau, die mein Bruder gewählt hat?« fragte Mond. »Draußen!« antwortete Sonne verlegen. Seine Frau war eine Fröschin, die vor der Tür hin und her hüpfte und bei jedem Sprung urinierte. Mond, der seinen Ekel überwand, ließ sie in die Hütte eintreten und gab jeder Frau ein Stück Gedärm, um zu hören, welche beim Essen das angenehmste Geräusch machen würde. Die menschliche Frau begann fröhlich zu kauen, die Fröschin wollte mogeln und ließ zwischen ihrem Zahnfleisch ein Stück Holzkohle krachen. Schwarzer Speichel rann aus ihrem Mund, und Mond beschimpfte sie. Sobald die Indianerin ihr Stück Gedärm gegessen hatte, ging sie fort, um Wasser zu schöpfen. Die Fröschin, die nicht kauen konnte, schleppte sich mit ihrem Krug hinterher. »Da es so ist«, sagte sie zu ihrem Schwager, »werde ich

dich nicht mehr verlassen.« Sie sprang auf die Brust von Mond, wo man sie noch heute mit ihrem Krug sehen kann – gleich einem schwarzen Fleck mit einem kleineren daneben. (Dorsey-Kroeber, S. 321 ff.)

Da wir keine Gesamtstudie des Mythos vom »Stern-Gatten« anstreben, wollen wir vorläufig die Fortsetzung des Mythos beiseite lassen. Ebenso bei einem anderen, von dem wir nur den ersten Teil wiedergeben:

*M 426. Arapaho: die Gattinnen der Gestirne (2)*

Einst lebten auf der Erde ein Häuptling, seine Frau und seine beiden Söhne. Es gab noch keine Himmelskörper, und es herrschte Finsternis. Der Mann beschloß, diese untere Welt zu verlassen und mit den Seinen in den Himmel zu gehen. Sich selbst überlassen, wußte die Menschheit nicht mehr, wie sie sich regieren sollte.

Die beiden Brüder waren Sonne und Mond. Eines Tages stritten sie sich über die jeweiligen Vorzüge der menschlichen Frauen und der Wassergeschöpfe. Mond lobte die letzteren und Sonne die ersteren, weil, wie er sagte, ihre Körper wie die unseren geformt seien. Mond tat zuerst so, als würde er zustimmen, und als seinem Bruder Zweifel kamen, überredete er ihn, seinen Entschluß zu ändern. Hatte er nicht gesagt, daß die Menschen häßlich seien, weil sie ihre Gesichter verziehen, wenn sie ihn anblicken? Er solle doch eine Wasserfrau nehmen; Mond würde sich mit einer menschlichen Frau begnügen.

Die beiden Brüder stiegen zur Erde hinab. Im Westen befand sich ein Lager in der Nähe eines Flusses. Mond begab sich dorthin, und Sonne ging nach Osten, wo er ein anderes Lager fand. Mond folgte dem Lauf des Flusses bis zu den Wohnungen und setzte sich am Rand des Pfads ins Gebüsch. Zwei Frauen tauchten auf. Sie waren bezaubernd mit ihren langen Haaren und ihren schönen Kleidern. Sobald er sie sah, verwandelte sich Mond in ein großes Stachelschwein und stellte sich am Fuß eines Baums auf, an der westlichen Seite des Stamms. Als die entzückten Frauen auf ihn Jagd machten, begann er hinaufzuklettern. Eine der Frauen folgte ihm trotz den inständigen Bitten ihrer Gefährtin. Das Stachelschwein nahm wieder seine menschliche Gestalt an. Die Frau willigte ein, ihn in den Himmel zu begleiten und ihn zu heiraten.

Die Mutter des jungen Mannes bewunderte die Schönheit ihrer Schwiebertochter. Bald darauf kam Sonne und sagte der Alten, sie möge seine Gattin empfangen. Es war eine Fröschin, die umhersprang und krächzte. Mond besichtigte seine Schwägerin mit kritischem Blick: »Sie hat große Augen, ein breites Gesicht, eine rauhe Haut, einen dicken Bauch und kurze Beine.« Und er wandte sich an seine Mutter: »Welche ziehst du vor?

Koche einen Magen für sie und sage, welche von beiden beim Kauen den meisten Lärm macht.« Die Fröschin steckte sich ein Stück Holzkohle in den Mund, aber es rann ihr nur ein schwärzlicher Speichel aus dem Mund, während ihre hübsche Rivalin geräuschvoll kaute. Mond lachte laut. Schließlich sagte ihm die Fröschin: »Ich verzichte darauf, mit deinem Bruder zu leben. Aber die Alte mag mich und will nicht, daß ich fortgehe. Daher werde ich mich an dich heften.« Sie sprang auf die Brust von Mond und blieb dort. (Dorsey-Kroeber, S. 332 f.)

In einer dritten Version (M 427a; Dorsey-Kroeber, S. 339) hat Mond zwei Frauen, eine menschliche und eine Fröschin. Er organisiert einen Kauwettbewerb, um herauszufinden, welche von den beiden aufgrund der besseren Zähne die jüngere sei. Die menschliche Frau siegt, sucht jedoch kurz darauf das Weite. Mond nimmt wieder die alte Fröschin, die er zurückgewiesen hatte. Daher sieht man noch heute einen schwarzen Frosch an ihm kleben. Eine vierte Version (M 427b; *ibid.*, S. 340) verheiratet die Frau, die dem Stachelschwein gefolgt war, mit Sonne. Sein Bruder wirft ihm Inkonzsequenz vor; hat er nicht erklärt, daß die Menschen häßlich sind, wenn sie ihn betrachten? In Wahrheit ist Mond eifersüchtig. Sonne tötet seine Frau, als sie zu fliehen versucht.

Besser noch als M 425 restituiert M 426 eine mythische Konstellation, die wir nach und nach herauschälen konnten, indem wir zahlreiche südamerikanische Mythen miteinander verglichen. Bevor sich ein richtiger Wechsel von Tag und Nacht herstellte, litt die Menschheit unter der tiefen Finsternis und kannte keine Regeln (M 410). Ein menschliches Wesen mußte zum Himmel aufsteigen und sich dort in den Mond verwandeln, damit die absolute Nacht einer gemäßigten Nacht weichen konnte (M 393, 394). Dieses Gleichgewicht zwischen Tag und Nacht und auch zwischen den absoluten oder gemäßigten Modi des Lichts und der Finsternis drückt sich auf soziologischer Ebene durch einen Gegensatz zwischen zwei Heiratstypen aus, einer nahen und einer fernen Heirat (M 149a, M 354, M 406, M 415 etc.). Wie in M 354 veranschaulichen die menschliche oder die tierische Gattin die beiden Typen. Jedesmal verkörpert die Fröschin die tierische Gattin, die ihre Schwiegerfamilie anekelt, hier durch die Art, wie sie ißt: ein *schwarzer* Saft rinnt aus ihrem Mund; und dort durch das, was sie ißt: *schwarze* Käfer, die, wenn sie gekaut würden, das gleiche Ergebnis ahnen



lassen. Fassen wir also noch einmal die Merkmale zusammen, die dem Gerüst des Tukuna-Mythos und dem der Arapaho-Mythen gemeinsam sind: Vergleich einer menschlichen Gattin mit einer oder mehreren tierischen Gattinnen; schlechter Ruf der tierischen Frau aufgrund ihres alimentären Verhaltens; Assimilierung (bevorstehend in den Arapaho-Mythen, langfristig in dem Tukuna-Mythos) der Frosch-Gattin mit einer sich anklammernden Frau; schließlich Zusammenhang dieser drei Motive mit einem astronomischen Paar, das aus Sonne und Mond besteht, deren implizite Rolle in dem Tukuna-Mythos wir in unserem dritten Teil feststellen konnten. Die nordamerikanischen Mythen führen also Termini ganz offen vor, von denen die südamerikanischen Mythen nur einige in hellem Licht zeigen. Um die anderen zu erkennen, mußten wir uns einer geduldigen deduktiven Arbeit unterziehen; ihre Notwendigkeit erschien uns lediglich als eine immanente. Nachdem wir also die Existenz eines bestimmten mythologischen Systems in Gedanken begründet haben, bewahrheitet sich seine objektive Existenz durch die Tatsachen. Dadurch, daß wir es auf induktivem Weg mit Hilfe nordamerikanischer Beispiele wiederfinden, kommen wir zur experimentellen Phase der Untersuchung, dank derer die Ausgangshypothesen ihre Bestätigung finden werden.

Ausdrücklich oder stillschweigend beweisen die in all diesen Mythen vorhandenen kosmologischen Bezüge, daß der Kauwettbewerb, ungeachtet seiner Komik, ernste Dinge nicht ausschließt. Bei den Arapaho und mehreren anderen Völkern ist der Mythos, von dem wir soeben einige Varianten angeführt haben, einer von jenen, die die wichtigste Zeremonie des Jahres der Indianer der Ebenen und ihrer Nachbarn begründen.

Gewöhnlich »Tanz der Sonne« genannt, zweifellos nach ihrem Dakota-Namen, der »die Sonne anstarren« bedeutet, hatte diese Zeremonie je nach den Gruppen eine variable Stellung. Nichtsdestoweniger bot sie einen synkretistischen Aspekt, der sich durch Imitationen und Entlehnungen erklärt. In Friedenszeiten ergingen Einladungen in den Umkreis, und die fremden Besucher bewahrten die Erinnerung an die Riten, die sie beeindruckt hatten. Die Zahl der Sequenzen und ihre Reihenfolge waren nicht überall die gleichen, aber wenn man sich an die allgemeine Form hält, läßt sich der Tanz der Sonne wie folgt beschreiben.

Es war die einzige Zeremonie der Indianer der Ebenen, an der der ganze Stamm teilnahm; die anderen betrafen nur Priester-Bruderschaften, Altersklassen oder bestimmte Vereinigungen. Die Indianer, die sich während der kalten Jahreszeit in kleine Gruppen versprengten und ihre Winterquartiere an geschützten Orten aufschlugen, versammelten sich im Frühjahr zur kollektiven Jagd. Gleichzeitig mit der Wiederherstellung des Stammes wich die Hungersnot dem Überfluß. In soziologischer wie in wirtschaftlicher Hinsicht bot der Beginn des Sommers der ganzen Gruppe die Gelegenheit, als ein Ganzes zu leben und durch ein großes religiöses Fest diese wiedergefundene Einheit zu feiern (Wissler 2, S. V). Ein Beobachter aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bemerkt, daß der Sonnentanz »verlangt, daß alle Mitglieder des Stammes anwesend sind und daß auch jeder Clan vertreten ist und den ihm zukommenden Platz einnimmt« (Seeger, *in*: Hilger 2, S. 151).

Im Prinzip fand also die Zeremonie im Sommer statt. Aber wir kennen auch Beispiele dafür, daß sie später gefeiert wurde. Der Tanz der Sonne, der mit den großen jahreszeitlichen Rhythmen verbunden war, die das kollektive Leben regeln, stand auch in Bezug zu bestimmten Ereignissen im Leben der Individuen. Wenn ein Mitglied des Stammes einer Gefahr entronnen oder gerade geheilt worden war, äußerte es den Wunsch, das Fest im nächsten Jahr zu feiern. Man mußte sich lange darauf vorbereiten, den komplizierten Ablauf der Riten organisieren, Vorräte sammeln, um die Gäste zu speisen, und alle möglichen Geschenke zusammentragen, die die Offizianten entlohnen sollten. Der neue »Herr« des Tanzes mußte auch den Titel seines Vorgängers und von Priestern und anderen Würdenträgern die Rechte erwerben, die mit den verschiedenen Phasen des Rituals verbunden waren. Im Lauf dieser Verhandlungen übergab er auch feierlich demjenigen, den er den zeremoniellen »Großvater« nannte und dessen »Enkel« er war, seine Frau für einen wirklichen oder symbolischen Koitus, der während der Nacht im Freien und bei Mondschein stattfand und in dessen Verlauf der Großvater ein Stück Wurzel, das seinen Samen darstellte, aus seinem Mund in den der Frau schob, das diese wiederum in den Mund ihres Gatten hustete.

Während der Dauer des Fests, das sich über mehrere Tage hinzog, enthielten sich die Offizianten jeder Nahrung und jedes Getränks – die Cree der Ebenen nannten diese Zeremonie »Tanz ohne zu

trinken« (Skinner 6, S. 287) – und unterwarfen sich mehreren Kasteiungen. Zum Beispiel ließen sie sich zugespitzte Holzpflocke in die Rückenmuskeln stecken; an diesen befestigte man lange Riemen, die an der Spitze eines Pfahls hingen, und die Büsser tanzten und sprangen so lange um ihn herum, bis die Pflocke sich mit dem Fleisch losrissen; oder sie zogen schwere Gegenstände hinter sich her wie Bison-Schädel, deren Hörner den Boden pflügten und auf dieselbe Weise befestigt waren, was zum selben Ergebnis führte.

Zunächst versammelten sich die Priester und wichtigsten Offizianten unter einem vereinzelt Zelt, um im Geheimen die liturgischen Gegenstände vorzubereiten oder zu erneuern. Militärkompanien holten sodann die notwendigen Baumstämme, um das Gerüst eines großen laubbedeckten Gewölbes zu errichten. Den Stamm, der für den Hauptpfosten bestimmt war, schlug man nieder, als wäre er ein Feind. Unter diesem öffentlichen Gewölbe vollzogen sich die Riten, Gesänge und Tänze. Es scheint, als wäre zumindest bei den Arapaho und den Oglala-Dakota eine Nacht lang Zügellosigkeit erlaubt, wenn nicht vorgeschrieben gewesen (Dorsey 5, S. 138; Spier 4, S. 475).

Der Gattungsname, der einer Gesamtheit sehr komplexer Zeremonien gegeben wurde, übertreibt zweifellos deren solaren Geist. Aber man darf ihn auch nicht unterschätzen. Tatsächlich wies der Sonnenkult einen zwiespältigen und zweideutigen Charakter auf. Einerseits bat man das Gestirn, es möge sich gnädig zeigen, den Kindern ein langes Leben bescheren und die Bisons vermehren. Andererseits provozierte und verhöhnte man es. Einer der letzteren Riten bestand in einem frenetischen Tanz, der trotz der Erschöpfung der Tänzer bis zum Ende des Tages dauerte. Die Arapaho nannten ihn »Spiel gegen die Sonne« und die Gros Ventre »Tanz gegen die Sonne«. Man wollte über das Gestirn siegen, das in den vorangegangenen Tagen seine Hitze ausgestrahlt und also versucht hatte, den Ablauf der Zeremonie zu verhindern (Dorsey 5, S. 151 f.). Die Indianer sahen somit in der Sonne ein doppeltes Wesen: sie ist für das Leben der Menschen unabdingbar, aber bedroht es auch durch ihre Hitze und die lange Trockenheit, die sie voraussagt. Eines der Motive der Körperbemalungen, mit denen sich die Arapaho-Tänzer schmücken, stellt sie dar als »vom himmlischen Feuer verzehrt« (Dorsey 5, S. 171). Ein Informant desselben Stammes erzählt, daß es »einmal vor langer Zeit während eines Tanzes so

heiß wurde, daß der Offiziant die Zeremonie unterbrechen mußte und das Gewölbe verließ. Die anderen Tänzer folgten ihm, denn sie konnten ohne ihn nicht fortfahren« (Kroeber 3, S. 301). Aber nicht nur die Sonne ist im Spiel: in die Gabel des Hauptpfostens legte man das Nest des Donnervogels. Diese Verbindung mit dem Donner und vor allem mit den Frühlingsgewittern tritt noch deutlicher bei den Zentral-Algonkin hervor, denen zufolge der Tanz, der anderswo »Tanz der Sonne« heißt, die Stelle eines alten Rituals eingenommen haben soll, mit dem man die Ankunft der Gewitterregen beschleunigen wollte (Skinner 5, S. 506 ff.; 6, S. 287). In den Ebenen hatte der Tanz auch einen doppelten Zweck: einen Feind besiegen, im allgemeinen die Sonne, und den Donnervogel dazu zwingen, den Regen freizulassen. Einer der diesen Tanz begründenden Mythen erinnert an eine große Hungersnot, der ein Indianer und seine Frau aufgrund der Kenntnis der Riten ein Ende bereiteten, und an die wiedergefundene Fruchtbarkeit (Dorsey 7, S. 650 f.). Es besteht also eine tiefgreifende Analogie zwischen dem Sonnentanz bei den Indianern der Ebenen und der Zeremonie des großen Fastens, die die Sherenté-Indianer feiern, um die Sonne dahin zu bringen, daß sie ihren Lauf genauestens regelt und der Trockenheit ein Ende setzt (RK, S. 373 ff., 379 ff., 404 Fn. 6). In beiden Fällen haben wir es mit der wichtigsten Zeremonie des Stammes zu tun, derjenigen, an der alle Erwachsenen teilnehmen. Mehrere Tage lang versagen es sich die Offizianten, zu trinken und zu essen. Das Ritual vollzieht sich in der Nähe eines Pfostens, der den Weg des Himmels darstellt. Um diesen Pfosten tanzen die Indianer der Ebenen und ahmen pfeifend den Schrei des Donnervogels nach. Die Sherenté stellen ihren Pfosten erst dann auf, wenn sie die »pfeifenden« Wespen vernommen haben (Nim. 6, S. 96), welche Pfeile tragen. Hier wie dort endet das Ritual mit einer Verteilung geheiligten Wassers. Bei den Sherenté kann dieses Wasser, das sich in verschiedenen Behältern befindet, rein oder verdorben sein; die Büsser nehmen das eine an, verweigern das andere. Das »parfümierte« Wasser des Arapaho-Mythos ist köstlich; dennoch symbolisiert es das Menstruationsblut, das den geheiligten Mysterien widerstrebt (Dorsey 5, S. 22, 35, 177 f.).

In *Das Rohe und das Gekochte* (S. 375) haben wir gezeigt, daß das Sherenté-Ritual des großen Fastens sowie die Bororo- und Gé-Mythen vom Vogelnestausheber (M 1, M 7-12) dasselbe Schema

reproduzieren. Der mythische Nestausheber klettert auf den Gipfel eines Baums; dort bleibt er so lange gefangen, bis die Entdeckung des Küchenfeuers eine Vermittlung zwischen den getrennten Polen von Himmel und Erde schafft. Parallel dazu klettert der Offiziant des Sherenté-Ritus auf einen Pfosten, bis er von der Sonne das Feuer zur Wiederbelebung der erloschenen Herdstellen sowie das Versprechen erhalten hat, Regen zu schicken, d. h. zwei Modi einer maßvollen Kommunikation zwischen Himmel und Erde, welche die Feindschaft der Sonne gegenüber den Menschen zu vereinen drohte, was zu einem Weltbrand geführt hätte.

Nun beobachten wir in Nordamerika dieselbe Kongruenzbeziehung zwischen dem Mythos, dessen Heldin ein Stachelschwein »aushebt«, und den Riten des Sonnentanzes. Die Arapaho-Informanten sind sich dessen durchaus bewußt und geben die einzelnen Punkte an, an denen die beiden Systeme einander entsprechen. Einer der Hauptriten des Tanzes besteht in der Opfergabe einer menschlichen Gattin an den Mond. Diesen repräsentiert der Hauptpfosten des Gewölbes, der aus derselben Holzart (*Populus* sp.) besteht wie der Baum, auf den die Heldin des Mythos klettert. In die Gabel, die man an der Spitze übrigläßt, wenn man den Baum beschneidet, legt man ein Reisigbündel, in das ein Grabstock gesteckt wird. Dieses Gerät, so sagt man, ist eben jenes, das die menschliche Gattin von Mond benutzte, als sie die Wurzel ausgrub, die das Himmelsgewölbe verstopfte, und das sie quer über die Öffnung legte, um das eine Ende ihres Seils aus Lederriemen daran zu befestigen. Mit solchen Riemen wird der Griff des Stocks umwickelt. Die Büsser, die mittels der Holzpflocke in ihrem Rücken an den Riemen hängen, stellen die Frau während ihres Abstiegs dar. Und wenn der Altar, der unter dem Gewölbe errichtet wird, eine kleine Grube veranschaulicht, so geschieht dies zur Erinnerung an das Loch, das die Heldin gegraben hat (Dorsey 5, S. 27, 112, 114, 177). Dasselbe Band zwischen dem Sonnentanz und dem Mythos vom Stern-Gatten existiert bei den Schwarzfuß-Indianern (Reichard 2, S. 279) und den Hidatsa (Bowers 2, S. 292 f.).

Wir werden also jener Version des Mythos besondere Aufmerksamkeit schenken, die Dorsey im Lauf seiner Erforschung des Sonnentanzes bei den Arapaho gesammelt hat. Obwohl diese Version M 426 nahesteht, nimmt sie eine philosophischere und gelehrtere Wendung als diejenigen, die wir bisher untersucht haben. In dieser Hin-

sicht stellt sie sicherlich einen der das Ritual begründenden Mythen dar, und sie bringt ausdrücklich Themen zum Ausdruck, deren Bedeutung wir zwar ahnten, aber die ohne sie viel schwieriger freizulegen gewesen wären:

*M 428. Arapaho: die Gattinnen der Gestirne (5)*

Einst gab es im Himmel ein kreisrundes Lager, das von einem Mann, seiner Frau und seinen beiden Söhnen beherrscht wurde. Es waren einfältige, aber tätige und großzügige Leute. Ihr Zelt bestand aus Licht, und die sichtbare Sonne war sein Eingang; Adlerfedern dienten als Pfähle.

Die beiden Knaben liefen ständig hin und her, und sie sahen alle möglichen Personen und Tiere. Während ihrer Abwesenheit blieben die Eltern im Lager zurück und konzentrierten ihre Gedanken auf ihre Nachkommen und deren Angelegenheiten. Es waren seßhafte und nachdenkliche Leute.

Eines Nachts sprachen die beiden Brüder, die sich gemeinsam ausruhten, von der Ehe. Sie waren sich einig, daß es an der Zeit sei, eine Frau zu nehmen. In der folgenden Nacht wandte sich Sonne, der der ältere war, ehrerbietig an seinen Vater. Für ihr eigenes Wohl und um ihren alten Eltern das Leben zu erleichtern, wollten sie sich verheiraten. Sie seien dann häufiger zu Hause, und Vater und Mutter würden sich weniger Sorgen um sie machen.

Die Eltern dachten nach und erteilten ihre Zustimmung mit viel Feierlichkeit und gaben ihnen viele Ratschläge zur Vorsicht und Bedachtsamkeit. Das Lager befand sich am linken Ufer eines Wasserlaufs, dem Fluß des Adlers, der von Westen nach Osten floß. Bevor jeder in seiner Richtung fortzog, teilten sich die Brüder ihre Absichten mit. Mond wollte nach einer menschlichen Frau oder einer »wiederauferstandenen Frau« Ausschau halten; Sonne wollte eine Wasserfrau heiraten, denn er meinte, die Menschen seien häßlich und mißgestalt: »Wenn sie den Kopf heben und mich ansehen, blinzeln sie verächtlich mit den Lidern. Ihr Gesicht widert mich an. Die Batrachier sind viel hübscher. Wenn eine Kröte mich anblickt, schneidet sie nicht solche Grimassen wie die Menschen. Sie sieht mich an, ohne ihre Augen zuzukneifen; sie hat einen bezaubernden Mund, und die Art, wie sie die Zunge herausstreckt, ist ein gutes Zeichen für ihre Liebesfähigkeit.« Mond erwiderte, daß ihn die menschlichen Frauen stets freundlich und wohlwollend anschauten, daß sie wohlgezogen seien und ihre Bräuche achteten. Dann trennten sie sich.

Der Ältere reiste flußaufwärts, der Jüngere flußabwärts. Sie machten sich in der Nacht auf den Weg, in der der sichtbare Mond, nachdem er voll gewesen war, verschwindet. Ihre Reise dauerte sechs Tage. Die ersten



beiden Tage war der Himmel düster und voller Wolken. An den beiden folgenden legten die Brüder eine rituelle Pause ein. Die beiden letzten gingen dem Neumond voraus.

Mond wanderte in östlicher Richtung den Fluß hinauf, bis er zu einem großen Lager kam, das von Geräuschen und Gebell erfüllt war. Die Luft duftete, der Ausblick war herrlich. Überall sangen die Vögel, auch die Reptilien [sic] und die Insekten. In einem klaren Wasser spiegelten sich die Bäume und der Himmel. Die Bewohner des Lagers gaben sich Spielen und verschiedenen Arbeiten hin.

Mond bewunderte gerade diese idyllische Szene, als er zwei junge Frauen erblickte, die am Ufer entlang gingen und trockenes Holz auflasen. Schnell verwandelte er sich in ein Stachelschwein und zeigte sich einer von ihnen. »Hat man je ein so schönes Stachelschwein gesehen?« rief das junge Mädchen aus. »Seine Borsten sind lang, weiß, wundervoll. Ich muß sie haben! Denn meine Mutter braucht gerade welche...«

Doch das Stachelschwein lockt das Mädchen zum Gipfel eines großen Baums (*Populus* sp.). Vergebens fleht ihre Gefährtin sie an, wieder herunterzukommen. Als das Stachelschwein seine menschliche Gestalt annimmt und spricht, verliert die unten gebliebene Frau die andere aus den Augen. Von der Anmut und Schönheit ihres Freiers verführt, willigte das Mädchen ein, ihm in den Himmel zu folgen, dessen Öffnung Mond eilig wieder schließt, damit sich seine Gattin den Durchgang nicht merken könne. Diese betrachtet das himmlische Lager am Ufer des roten Flusses, der von Norden nach Süden fließt. Das Zelt ihrer Schwiegereltern befindet sich flußaufwärts. Nachdem Mond seiner jungen Frau den Ausblick auf die weit unten liegende Erde hat bewundern lassen, stellt er sie seinen Eltern vor, die von ihrer Schönheit bezaubert sind und ihr ein mit den Borsten des Stachelschweins reich besticktes Kleid schenken.

Doch Mond wundert sich, daß er die Gattin seines Bruders nicht sieht, als dieser von Osten her ankommt. Sonne erklärt, daß sie schüchtern sei und am Ufer des Adler-Flusses warte. Die alte Frau geht sie holen: sie erblickt eine Kröte, die hin und her hüpfte, ahnt die Wahrheit, spricht freundlich zu dem Batrachier, der sich in eine Frau verwandelt und einwilligt, ihr zu folgen. Da sie unter Harnfluß leidet, tauft sie ihr Schwiegervater »ausfließende Frau« (*Water-woman*, *Liquid-woman*). Dennoch bereitete man ihr einen ebenso herzlichen Empfang wie der anderen.

Sonne war von der Schönheit seiner Schwägerin so fasziniert, daß er sie nicht aus den Augen ließ und seine eigene Frau vergaß, die Mond unaufhörlich wegen ihrer Häßlichkeit und ihrer verschrumpelten Haut kritisierte. Er konnte sie nicht ausstehen, und auch Sonne bereute seine Entscheidung. Zu jener Zeit entstand die Organisation des menschlichen Lebens; die Gebrauchsgegenstände erhielten ihren Namen und ihre Funk-

tion, desgleichen die Nahrungsmittel. Männer und Frauen lernten ihre Bedürfnisse und ihre Verhaltensregeln kennen.

So erhielten die beiden Frauen von ihren Schwiegereltern eine Aussteuer. Die Ehemänner gingen auf die Jagd, um ihren Haushalt zu versorgen. In ihrer Abwesenheit ging die menschliche Frau ihren häuslichen Pflichten nach. Schnell wurde sie eine perfekte Hausfrau. Die »ausfließende Frau« hingegen blieb untätig auf ihrem Lager hocken, die Nase gegen die Wand gedrückt, von ihrer Schüchternheit gelähmt. Ihre Schwiegereltern mochten sie noch so sehr trösten und ermutigen, es half alles nichts. Die Jäger kehrten fleischbeladen zurück, und ihr Vater befahl ihnen, das Fleisch zu kochen, denn er wollte seinen beiden Schwiegertöchtern einen Löffel voll Gedärm anbieten. Die menschliche Frau aß mit großem Appetit und kaute auf eine Art, die dem Ohr angenehm war. Die hinterlistige Fröschin steckte sich ein Stück Holzkohle in den Mund; aber da sie keine Zähne hatte, konnte sie keinen Laut von sich geben. Während sie mühsam aß, rann ein schwarzer Saft aus den Ecken ihres Mundes. Und Mond verhöhnte sie.

Der Greis schickte seine Söhne in verschiedene Richtungen auf die Jagd. Wie gewöhnlich gehorchten sie ohne Widerrede. Nun unterrichtete ihr Vater seine Schwiegertöchter in den landwirtschaftlichen Arbeiten, seine Frau fertigte Grabstöcke und erklärte ihnen, wie sie zu gebrauchen seien. Die Erde mußte an den vier Ecken der Pflanze aufgelockert werden: zuerst im Südosten, dann im Südwesten, im Nordwesten und im Nordosten; schließlich mußte die Wurzel von Westen her hochgezogen werden. Die menschliche Frau half ihrer Schwiegermutter, so gut sie konnte. Die andere war passiv und tat nichts.

Als die Brüder von der Jagd heimkehrten und das Essen kochten, gab der Alte jeder Frau einen Grabstock: »Dies wird euer alltägliches Werkzeug sein«, sagte er. »Ihr werdet es benützen, um das Zelt zu errichten, die verzehrbaren Pflanzen und Wurzeln auszugraben.« Die beiden Männer hörten aufmerksam zu, denn es waren ihre Frauen, die man unterrichtete.

»Kommt schnell her!« schrie plötzlich atemlos die menschliche Frau. Die Schwiegermutter eilte herbei, tastete ihren Körper ab und war sehr erstaunt, als sie zwischen ihren Beinen ein wohlgestaltetes Baby entdeckte, das sich bewegte. Alle bewunderten die Schönheit des Neugeborenen, außer der Kröte, die schmolte. »Ich habe genug von deinen Grobheiten«, schrie sie ihrem Schwager zu, der sie verächtlich ansah. »Du verspottest und kritisierst mich mitleidlos. Nun gut! Ich werde mich an dich hängen! Auf diese Weise wird man dich in Zukunft besser sehen!« Sie sprang auf die Brust von Mond und heftete sich dort fest.

Der Greis wandte sich nun an seinen älteren Sohn und sagte ihm, daß er noch nicht damit fertig sei, die Frauen zu belehren und ihnen Verhaltens-

regeln zu geben. Es ist zwar sehr gut, Kinder zu bekommen, aber eine Frau darf nicht so ohne weiteres gebären. Wann eigentlich hat die Gattin von Mond ihr zauberhaftes Baby empfangen? Man rechnet nach, rekonstruiert die Abenteuer und die Einzelheiten der Entführung. Mond und Sonne sind zur gleichen Zeit fortgegangen und zurückgekehrt: damals waren der Tag und die Nacht also gleich lang. Andererseits hat Mond seine Frau am Tag der Entführung zurückgebracht, und es gab einen Zeugen in der Person seiner Gefährtin.

»All dies ist schön und gut«, sagte der Greis, »aber ich mag diese groben, völlig unzivilisierten Geburten nicht. Zehn Monde müssen verstreichen zwischen der Empfängnis und der Geburt. Den letzten Monat, in dem die Frau ihre Regel hatte, braucht man nicht zu berücksichtigen. Sodann muß man acht Monate ohne Regel zählen, gefolgt von einem zehnten, nämlich dem der Geburt, der von Blutergüssen begleitet wird. Wenn die Frau es so an ihren Fingern abzählt, wird sie wissen, daß sie nicht unverhofft von irgendeinem wilden Tier befruchtet worden ist. Sie wird ihre Mutter und ihren Gatten schon lange vorher davon in Kenntnis setzen. Die Männer sind aus geronnenem Menstruationsblut gemacht; aus diesem Grund essen sie gerne Blutsuppe. Am Anfang kam das neugeborene Kind vor dem Blutfluß, in Zukunft wird es ihm in zehnmonatigem Abstand folgen. Und jede Blutung wird vom ersten bis zum letzten Viertel des Mondes dauern, d. h. die Zeit, die seit der Abreise von Mond, um eine Frau zu suchen, bis zu seiner Rückkehr verstrichen ist.« (Dorsey 5, S. 212-221, 278)

Wiewohl wir von diesem Kursus in Gynäkologie zwei Versionen kennen, ist er alles andere als klar, und wir sind uns nicht sicher, ihn korrekt wiedergegeben zu haben. In seinem weiteren Verlauf erzählt der Mythos von der Flucht der menschlichen Frau mit ihrem Baby, deren Tod, der Kindheit des Helden und seinen Abenteuern, seinem Tod, dem eine Auferstehung folgt, seinem Aufstieg in den Himmel, wo er zu einem Sternbild wird. Wir wollen diese Episoden vorläufig beiseite lassen.

Auch auf seinen ersten Teil beschränkt, wirft der Mythos genügend Probleme auf, um die Aufmerksamkeit zu fesseln. Zunächst fällt uns sein sentenziöser und moralisierender Ton auf. Der Vater der Gestirne ist ein heiliger Mann, seine Frau ist in allen häuslichen Tugenden bewandert, die Söhne übertreffen sich gegenseitig, ihren Eltern gegenüber Liebe, Achtung und Gehorsam an den Tag zu legen. Somit bietet der Mythos das Bild einer idealen Familie, so wie sie sich die empfindlichsten Wächter der moralischen Ordnung

in einer bigotten und konservativen Gesellschaft erträumen mögen. Aber wir befinden uns bei den Rothäuten, nicht in Frankreich oder England in irgendeiner provinziellen Bourgeoisie des vergangenen Jahrhunderts. Man erkennt dies immerhin an der Mischung aus hochtrabenden Maximen in Sachen Moral und der großen Offenheit hinsichtlich der biologischen Funktionen. Gewiß beruft sich bei uns kein Lebensführer auf ein umfassendes System, das sowohl die Kosmologie, die Technik, die Regeln des gesellschaftlichen Lebens sowie die Zeugungsfähigkeiten enthält.

Das Lager der himmlischen Familie liegt am linken Ufer zweier Flüsse. Derjenige, der von Westen nach Osten fließt, gehört zur unteren Welt, der von Norden nach Süden fließende zur oberen Welt. Je nach der Achse, die man ins Auge faßt, befindet sich das Lager selbst in der einen oder in der anderen Welt; eher in der oberen M 428 zufolge, aber wir erinnern uns, daß M 426 zufolge dieses Lager ursprünglich unten lag.

Zu Beginn der Erzählung führen Sonne und Mond ein Nomadenleben. Sie sind niemals oder nur selten da. Da der Mythos die sichtbare und feststehende Sonne von dem reisenden Gestirn unterscheidet, läßt sich der Schluß ziehen, daß der regelmäßige Wechsel von Tag und Nacht noch nicht existierte und Licht und Finsternis auf konfuse Weise herrschten. M 426 behauptet, daß es zu jener Zeit immer Nacht war. Unter den Argumenten, auf die sich die Brüder zugunsten der Ehe berufen, siegt dasjenige eines sesshaften und regelmäßigen Lebens über die anderen. Sobald Sonne und Mond in geordneten Verhältnissen leben, wie wir sagen würden, werden sie oft zusammen sein, statt jeder seinen eigenen Weg zu gehen, und ihren Eltern helfen. Folglich waren die Brüder zuerst voneinander *entfernt*; die Ehe wird sie einander *nähern*.

Die Suche nach Gattinnen beginnt, wenn Mond im letzten Viertel steht, und sie endet in dem Augenblick, da er ins erste Viertel treten wird. Unterdessen entfernt sich der Mond tatsächlich vom Himmel, so wie er sich bei seinem letzten Untergang im Westen entfernte. Die Sonne geht nach Osten, so wie sie es jede Nacht tut, wenn sie auf der anderen Seite der Erde ihren Weg in umgekehrter Richtung nimmt (Mooney 4, S. 971). Zweifellos sind diese Abwesenheiten nicht von gleicher Dauer. Aber wir sind davon ausgegangen, daß der Mythos zu einer Zeit beginnt, da der Wechsel von Tag und Nacht noch nicht bestand. Sonne und Mond können sich also

beide gleich lang für eine Reise von sechs Tagen entfernen, die dem Intervall zwischen dem ersten und dem letzten Viertel entspricht, in Wahrheit aber vier Viertel beansprucht (wegen der zwei Feiertage), d. h. dieselbe Zeitspanne, die die weibliche Regel in Zukunft dauern wird.

Betrachten wir nun die Reise der beiden Brüder. Es ist eine in zweierlei Hinsicht umgekehrte Reise im Einbaum. Die Protagonisten sind zwar immer noch Sonne und Mond, aber sie reisen auf der Erde statt auf dem Wasser; dennoch folgen sie beide dem Lauf eines Flusses: es ist also eine irdische Reise, deren Begriff mit dem einer Flußfahrt nicht nur in Gegensatz, sondern in Widerspruch steht, deren Form sie ebensogut hätte annehmen können. Es stimmt, daß die Indianer der Ebenen selten zu Wasser reisen. Die den Mandan, Hidatsa und Arikara eigentümlichen Rundboote (Denig, S. 579) dienten vor allem zur Überquerung der Flüsse. Wir werden noch darauf zurückkommen (S. 312 f.). Doch abgesehen davon, daß die Arapaho in den nördlichen Gegenden, aus denen sie stammen, wie die anderen Algonkin aus der Gegend der Großen Seen zuweilen auch Einbäume benutzten, bringt der Mythos ein entscheidendes Argument vor, um die Formel der Flußreise auszuschließen: die beiden Brüder gehen niemals in dieselbe Richtung. Auch wenn sie also zu Wasser gereist wären, der eine flußwärts, der andere flußabwärts, so hätten sie doch nie gemeinsam ihre jeweiligen Bestimmungsorte erreichen können, denn flußaufwärts hätte die Reise länger gedauert als flußabwärts. Nun präzisiert aber der Mythos, daß Sonne und Mond zur gleichen Zeit angekommen sind; wie es der Text sagt: »Die Dauer des Tags und die der Nacht waren fast gleich« (Dorsey 5, S. 220).

Wenn man die südamerikanischen Mythen bezüglich der Reise im Einbaum von Sonne und Mond unter diesem Blickwinkel mit dem vorstehenden Arapaho-Mythos vergleicht, drängt sich der Schluß auf, daß die Indianer der beiden Hemisphären entgegengesetzte Verfahrensweisen anwenden, um zum selben Ergebnis, nämlich zum regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht zu gelangen. In den einen schiffen sich die beiden Gestirne gemeinsam ein für eine Reise in der gleichen Richtung, die sie dazu zwingt, einen vernünftigen Abstand zu wahren, ohne daß sie sich voneinander entfernen oder sich einander nähern müßten. Die Indianer der Ebenen lassen sie auf der Erde und in verschiedene Richtungen reisen, und der Wech-



sel resultiert aus der Gleichheit der Strecken. Die beiden Vorstellungsweisen sind nicht unvereinbar, wenngleich die eine in der invarianten Form eines bevorzugten Raums die zeitlichen Merkmale der identischen Strecken projiziert, die Sonne und Mond hintereinander von Osten nach Westen durchlaufen, der eine als Nacht, der andere als Tag. Hingegen entfalten die Arapaho die Reisen in einem entwickelten Raum, den Sonne und Mond in umgekehrter Richtung einzig während der Nacht durchlaufen. In Südamerika umschließt eine diachronische Perspektive die längere zweier Zeitspannen in einem zusammengezogenen Raum. In Nordamerika läßt eine synchronische Perspektive die kürzeste Spanne in einem ausgedehnten Raum frei. Symmetrisch dazu sitzen die Passagiere des Einbaums *reglos* in einem kleinen Raumsegment, das sich fortbewegt; und die irdischen Reisenden bewegen sich in einem totalen Raum fort, der aber stillsteht.

Dieselben Gegensätze finden wir auch auf soziologischer Ebene. In den südamerikanischen Mythen vergegenwärtigt die Reise im Einbaum die Alternative zwischen naher Heirat und ferner Heirat, sofern sie es nicht ermöglicht, der einen wie der anderen eine weder zu entfernte noch zu nahe Heirat vorzuziehen. Doch die irdischen Reisenden des Arapaho-Mythos wählen nicht und verwerfen nicht, denn der eine führt eine menschliche Gattin, der andere eine tierische Gattin heim: sie verbinden das Nahe mit dem Fernen. Für die Arapaho rührt folglich der regelmäßige Wechsel von Tag und Nacht nicht wie in Südamerika von dem Mittelwert zweier Extreme her, sondern von ihrem Nebeneinander. Auffallend ist, daß diese logische Formulierung mit einer sehr eigenwilligen Theorie der Finsternisse einhergeht, der zufolge Sonne und Mond, wenn sie verschwinden, ihre jeweiligen Plätze am Himmel vertauschen (Hilger 2, S. 91).

Als Mond sich dem Dorf nähert, in dem er eine Gattin zu finden hofft, sind seine Augen und Ohren bezaubert von der Schönheit der Landschaft, dem fröhlichen Lärmen, den Gesängen und Schreien von Mensch und Tier. Und dieses verschönerte Bild des Eingeborenlebens zeigt, daß die Vorstellung des »guten Wilden« den Wilden selbst nicht fremd war! Der Terminus *thawwathinintarihisi*, »wiederauferstandene Frau«, der die menschliche Frau bezeichnet, stellt ein Problem; spielt er auf den Glauben an ein Zeitalter an, da sich die Menschen, unsterblich geworden, jeden Frühling verjüngen



(Mooney 4, S. 818; vgl. auch S. 785, 806, 959), oder auf den Glauben an die Zeit, da bestimmte Menschen verkörperte Ahnen sein werden? Für die zweite Hypothese könnte die Tatsache sprechen, daß sie vor allem solche Personen betrifft, die mit Zähnen geboren werden oder deren obere Zähne vor den anderen wachsen (Hilger 2, S. 5 f.), ein Glaube, der in Nordamerika fest verankert ist, denn man findet ihn bis hin zu den nördlichen Athapaskan (Petitot 1, S. 276). Und die Fortsetzung des Mythos betont, daß die Frau von Mond ein schönes Gebiß hat, was ihr eine zusätzliche Affinität zu ihrer himmlischen, aus Unsterblichen bestehenden Schwiegerfamilie schafft. Obwohl »die Gesellschaftsordnung gleichzeitig mit dem Sonnentanz entstanden ist und die Indianer vorher in der Unordnung und ohne Regeln lebten« (Hilger 2, S. 148), kommt die Gattin von Mond aus einer Gesellschaft, die zwar nicht gesittet ist, aber in der zumindest der Naturzustand schon eine Harmonie walten ließ. Zudem ist, wie die Sonne in M 426 sagt, »der Körper der Menschen den unseren gleich«. Die menschliche Frau und die tierische Frau unterscheiden sich also sowohl physisch wie moralisch. Alles prädestiniert die eine für ihre Rolle als Gattin und Mutter; und alles entfernt die andere davon. So hat auch die erste ohne weiteres Zugang zum Kulturzustand, während die zweite im Unbestimmten und im Chaos verharret.

Daß die nicht erziehbare Frau eine Fröschin ist, kann uns nicht überraschen, da uns der vorige Band mit dem Prototyp des schlecht erzogenen Mädchens in der Gestalt einer auf Honig verrückten Frau konfrontiert hat – d. h. einer Sklavin der Natur – und da wir, als wir vom Chaco nach Guayana kamen, gesehen haben, daß sie sich in eine Fröschin verwandelt. Folglich steht die südamerikanische Fröschin, die Transformation einer schlecht erzogenen menschlichen Frau, in Nordamerika einer wohl erzogenen Frau gegenüber. Doch hier wie dort hebt sich, wie wir in *Vom Honig zur Asche* (S. 311 f.) gesehen haben, der Schleier über einem umfassenden mythologischen System, das beiden Amerika gemeinsam ist und in dem die Unterwerfung der Frauen die Gesellschaftsordnung begründet. Jetzt verstehen wir den Grund dafür. Die Schwiegereltern der menschlichen Frau begnügen sich nicht damit, ihr die häuslichen Geräte zu übergeben und ihr deren Gebrauch beizubringen. Der Greis nimmt auch eine wahre physiologische Modellierung seiner Schwiegertochter vor. In ihrer ursprünglichen Unschuld erlag sie

noch nicht den monatlichen Unpäßlichkeiten, und sie konnte auch plötzlich und unvorhergesehen gebären. Der Übergang von der Natur zur Kultur erheischt, daß der weibliche Organismus periodisch wird, denn die gesellschaftliche wie die kosmische Ordnung würden durch ein anarchisches Regime gefährdet, unter dessen Herrschaft der regelmäßige Wechsel von Tag und Nacht, die Phasen des Monds, die weiblichen Unpäßlichkeiten, die festgelegte Dauer der Schwangerschaft und der Lauf der Jahreszeiten sich nicht gegenseitig unterstützten.

Als periodische Wesen könnten also die Frauen der Ordnung des Universums schaden. Ihre soziale Widerspenstigkeit, die oft von den Mythen evoziert wird, beschwört in Form des »Reichs der Frauen« das Bild einer Gefahr, die unendlich schwerwiegender wäre: die ihrer physiologischen Widerspenstigkeit. Daher müssen die Frauen *Regeln* unterworfen werden. Und diejenigen, die die Erziehung ihnen auferlegt, sowie jene, die eine von den Männern gewollte und gestaltete Ordnung ihnen aufzwingt, sei es auch zum Preis ihrer Unterjochung, sind das Unterpfand und das Symbol für andere Regeln, deren physiologische Natur den Zusammenhalt erzeugt, der die gesellschaftlichen und die kosmischen Rhythmen vereint. In diesem Sinne spielt der zeitliche Abstand von vier Tagen zwischen dem ersten und dem letzten Viertel des Monds dieselbe Rolle wie der räumliche Abstand zwischen den Passagieren des Einbaums, Sonne und Mond. Erstere bestimmt die Dauer der weiblichen Regel, ein zeitliches Maß, das sich mit den Monaten verschiebt und ihre Aufeinanderfolge mißt. Die alten Arapaho-Informanten sagen, daß sie beobachteten, wann der Mond zunimmt oder abnimmt, aber nicht das Bedürfnis empfänden, den Monaten Namen zu geben, wie es die anderen Indianer tun (Hilger 2, S. 84). Und die Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, die ebenfalls anonym ist, wird mit einem räumlichen Maß gemessen: dem Einbaum, der sich entlang einer Strecke verschiebt. Die Illusion einer theoretischen Übereinstimmung zwischen den Veränderungen des Monds und den weiblichen Regeln geht außerdem noch aus dem Zeugnis eines Informanten hervor: »Der richtige Zeitpunkt für den Sonnentanz liegt zwischen dem siebten und dem zehnten Tag nach dem Neumond, also nach der Menstruationsperiode« (Dorsey 5, S. 22). Bei mehreren Stämmen der Ebenen umfaßte der Sonnentanz auch einen Ritus, in dessen Verlauf die jungen Frauen die Männer her-

ausforderten, sie der Sittenlosigkeit zu bezichtigen. Auch auf diesem Umweg erscheint der Zusammenhang zwischen der weiblichen Moral und einer Zeremonie, die das Ziel hatte, den Lauf der Sonne zu regeln.

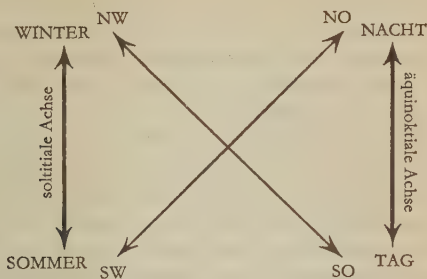


Abb. 19 – Solstitiale und äquinoktiale Achse

Daß jede Unehrebarkeit der Frauen gegenüber einer strengen Periodizität die Ordnung der Welt gefährden würde, und zwar ebenso ernsthaft, wie es die Aufhebung des Wechsels von Tag und Nacht oder die Regellosigkeit der Jahreszeiten täte, kommt auch in der Art und Weise zum Ausdruck, wie die Mythen und Riten eine Äquivalenz zwischen den verschiedenen Typen der kalendarischen Periodizität begründen. Außer dem Hauptpfosten enthält das zereemonielle Gewölbe noch 16 weitere Pfosten, die kreisförmig angeordnet sind und das Gerüst tragen. Zwei schwarz bemalte Pfosten befinden sich an der nordöstlichen und der nordwestlichen Ecke eines idealen Vierecks innerhalb der Kreisfläche, zwei rot bemalte Pfosten an der südöstlichen und der südwestlichen Ecke. Diese vier Pfosten symbolisieren die Vier Greise des Arapaho-Pantheons, die Herren der Winde, die jeweils den Sommer, den Winter, den Tag und die Nacht verkörpern (Dorsey 5, S. 14, 96, 124). Zwischen den beiden Arten des Wechsels, einer »solstitialen« und einer »äquinoktialen«, sieht das mythische Denken also eine Homologie. Ein und dieselbe Vorrichtung sichert sowohl die regelmäßige Aufeinanderfolge von Tag und Nacht wie auch die der Monate und Jahreszeiten (Abb. 19).

In der Mythengruppe M 425-428 sind Sonne und Mond männlichen Geschlechts. Mooney (4, S. 1006) erwähnt weitere Arapaho-Tradition.

tionen, in denen Mond und Sonne jeweils Bruder und Schwester sein sollen. Bemerkenswert ist, daß M 428 in einiger Entfernung die Gestirne aus Brüdern in Gatten verwandelt (Dorsey 5, S. 228). Die Riten des Sonnentanzes bestätigen diese Instabilität des Geschlechts und der Verwandtschaft der Gestirne (L.-S. 18). Daher läßt der zeremonielle Koitus des »Großvaters« des Fests mit der Frau des »Enkels« drei Interpretationen zu. Wenn die Frau sich entblößt und auf den Rücken legt, bietet sie sich symbolisch dem Mond dar, der über ihr glänzt (Dorsey 5, S. 101). Hier ist das Gestirn also eine männliche Figur. Doch der Koitus selbst vollzieht sich zwischen dem »Großvater«, der die Sonne darstellt, und der Frau, die dann der Mond ist (ibid., S. 177; Dorsey-Kroeber, S. 2). Schließlich wird gesagt, daß durch das bildliche Mittel eines Wurzelstücks, das aus dem Mund des Großvaters in den der Frau und dann in den des Mannes gelangt, der wirkliche Koitus den Großvater mit dem Enkel vereint, der dann den Mond personifiziert:

	MOND		Menschen
1)	$\triangle$	=	( $\bigcirc$ = $\triangle$ )
	Sonne		MOND Menschen
2)	$\triangle$	=	$\bigcirc$ (= $\triangle$ )
	Sonne	Menschen	MOND
3)	$\triangle$	(= $\bigcirc$ )	= $\triangle$

Anders gesagt und vorbehaltlich einer Veränderung der Geschlechter ist der Mond in den drei Positionen verwandelbar, die den invarianten Aspekt des Systems bilden. Wenn man hinzufügt, daß die Sonne auch die Schwester eines männlichen Monds sein kann und der weibliche Mond die männliche Sonne heiratet; daß die Mythen den Vater des Monds zuweilen »Sonne« nennen (Dorsey 5, S. 178); daß schließlich die alte Frau, die den Sohn von Mond nach dem Tod seiner Mutter zu sich nimmt, selbst die Herrin der Nacht ist und zuweilen mit dem Mond identifiziert wird (ibid., S. 90), wird man zugeben, daß die Mythen und Riten den Wesen und Dingen keine semantischen Valenzen im Absoluten zuschreiben, sondern daß die Bedeutung eines jeden Terminus von der Stellung abhängt, die er in Systemen einnimmt, die sich transformieren, weil sie ebensovielen synchronischen Schnitten in einer sich entfaltenden mythischen Rede entsprechen.

Zweifellos erklärt sich die dem Mond eigentümliche Ambiguität – nach dem Mythos himmlischer Gatte einer menschlichen Frau, nach dem Ritus irdische Gattin der Sonne, die zudem noch zu bösen Handlungen anstiftet (Dorsey 5, S. 124) – durch seine hermaphroditische Natur, von der wir am Ende des dritten Teils gesehen haben, daß sie in formaler Hinsicht eine Notwendigkeit ist. Dieser Natur tragen die Arapaho-Mythen auch in konkreten Termini Rechnung.<sup>3</sup> Mond ist zuerst ein Mann, der sich mit seiner Schwägerin, der Fröschin, zankt. Wütend wirft diese sich auf ihn und bleibt an seinem Körper hängen, womit sie ihm eine Doppelnatur verleiht: seine eigene sowie die Flecken des Gestirns, die nichts anderes sind als die Fröschin mit ihrem Krug, jedoch den Menstruationsfluß symbolisieren. Die Fröschin selbst ähnelt einer schwangeren Frau (Dorsey 5, S. 177). Infolgedessen erlangt der männliche Mond durch die sich an ihn klammernde Fröschin einen weiblichen Aspekt.

3 Die Omaha nennen jene Männer »Anhänger« des Monds, die sich die weibliche Kleidung und Lebensweise zu eigen machen.

## II

### Die Lehren des Stachelschweins

*»Man rechtfertige also immer, was man von jungen Mädchen fordert, aber man muß sie auch immer beschäftigen. Müßigkeit und störrisches Wesen sind ihre beiden gefährlichsten Fehler, die man am schwierigsten heilen kann, wenn man sie erst angenommen hat. Mädchen müssen umsichtig und arbeitsam sein; das ist aber nicht alles. Sie müssen auch von früh auf unter beherrschende Zucht gestellt werden. Dies Unglück, wenn es ein solches für sie ist, ist von ihrem Geschlecht nicht zu trennen, und wenn sie sich jemals davon befreien, dann tun sie es nur, um viel Schlimmeres dafür zu erleiden.«*  
Rousseau, *Emile*, Buch V

Der Streit zwischen Sonne und Mond entwickelt sich gleichzeitig in drei Registern. Das erste, astronomische und kalendarische, betrifft die Periodizität der Tage, Monate und Jahreszeiten. Das zweite ist ein soziologisches; es bezieht sich auf die angemessene Entfernung, in der eine Gattin zu finden ist: Sonne hält die menschlichen Frauen für zu nahe, weil sie wegen seiner Hitze das Gesicht verzerren, doch Mond meint, daß sie den rechten Abstand haben; umgekehrt hält er die Fröschinnen für zu entfernt, von denen Sonne meint, sie seien im rechten Abstand. Das dritte Register bezieht sich auf die Erziehung der Mädchen, die als wahre psychische und physische Modellierung konzipiert wird; denn die moralische Unterweisung allein genügt nicht, es muß auch ihr Organismus geformt werden, um ihn zur Erfüllung seiner periodischen Funktionen zu befähigen: Menstruation, Schwangerschaft, Geburt. Diese Funktionen sind aufgrund der Tatsache miteinander verbunden, daß das Menstruationsblut, das während der Schwangerschaft zurückgehalten wird, den Körper des Kindes formt. Und gemeinsam sind sie mit den großen kosmischen Rhythmen verbunden: die weiblichen Regeln begleiten die Veränderungen des Monds, die Schwangerschaft dauert eine bestimmte Zahl von Mondumläufen; der Wechsel von Tag und Nacht, die Reihenfolge der Monate und die Rückkehr der Jahreszeiten gehören zu ein und demselben System. Da das ungleiche Talent der Frauen, sich dieser moralischen und physiologischen Schulung zu beugen, von ihrer mehr oder weniger großen



Entfernung abhängt, folgt eins aus dem anderen. Mit ein wenig Abstand betrachtet, ähneln die Arapaho-Mythen einer pittoresken exotischen Genesis, geschmückt mit einer frommen *Histoire d'O*.

Indes haben die Mythographen sie bisher nicht in dieser Perspektive untersucht. Der nordamerikanische Zyklus vom Stern-Gatten, zu dem sie gehören, war der Gegenstand gründlicher Untersuchungen von Reichard (2) und Thompson. Die zweite Studie, die jüngeren Datums und vollständiger ist, wird zu Recht für vorbildlich gehalten. Ohne sie fiel es uns sehr schwer, unser Studium weiterzuführen. Wir haben also nicht vor, ihren Wert zu schmälern. Aber sie bedient sich der historischen Methode, die von der unseren sehr verschieden ist. Es bietet sich also die Gelegenheit, sie beide anhand eines Beispiels zu erproben und festzustellen, was eine jede mit einem Mythos *anzufangen* vermag.

Wie alle Werke von Stith Thompson nimmt sich auch *The Star Husband Tale* die Arbeiten der holländischen Schule zum Vorbild und beabsichtigt, deren Gültigkeit nachzuweisen (S. 95). Bekanntlich bemüht sich diese positivistische und empiristische Schule, alle bekannten Lektionen einer mündlich überlieferten Erzählung zu erfassen. Sodann zerlegt sie diese Erzählung in die denkbar kürzesten Motive oder Episoden, die sich isolieren lassen, weil sie entweder in derselben Form in mehreren Versionen vorkommen oder im Gegenteil unvorhergesehen in einer Version unter bereits verzeichneten Motiven auftauchen. Man zählt die Frequenz dieser Motive und bestimmt danach quantitativ die konventionellen Symbole, die dazu dienen, die Verbreitungskarte zu erstellen. Durch den Vergleich der numerischen Werte und ihrer Verteilung im Raum bemüht man sich, die Typen herauszuschälen, die sich durch ihr relatives Alter auszeichnen, und ihr Verbreitungszentrum zu bestimmen. Man will also eine Art Naturgeschichte der Erzählung restituieren, indem man nachweist, wo, in welcher Epoche und in welcher Form sie entstanden ist, und dann die Varianten durch den Ort und die Reihenfolge ihres Auftauchens klassifiziert.

Soweit es dieser Methode darum geht, Tatsachen zu sammeln, ist nichts gegen sie einzuwenden. Denn jede Analyse, auch eine strukturelle, erheischt zu Beginn eine gründliche Kenntnis der Daten. Die finnische Schule und ihr berühmter amerikanischer Vertreter haben in unsere Forschungen eine Sorgfalt, eine Forderung nach vollständiger Bestandsaufnahme, eine Aufmerksamkeit auch für

die kleinsten Details sowie eine Genauigkeit in der geographischen Ortung eingeführt, die ihre Arbeiten unschätzbar machen. All dies steht außer Zweifel. Die Schwierigkeiten beginnen mit der Definition der Tatsachen.

In keinem Augenblick fragt sich die historische Methode, worin eine folkloristische Tatsache besteht. Oder genauer: sie erkennt als Tatsache jedes Element an, das die subjektive Einschätzung des Beobachters als solche bezeichnet, indem er sich auf den offenkundigen Inhalt der Erzählung stützt. Niemals oder fast niemals wird eine Reduktion versucht, aus der hervorginge, daß zwei oder mehrere Motive, die an der Oberfläche nichts miteinander zu tun haben, in einer Transformationsbeziehung stehen, so daß der Charakter eines wissenschaftlichen Faktums nicht allen oder bestimmten Motiven zukommt, sondern dem Schema, das sie erzeugt, auch wenn es selbst im latenten Zustand bleibt. Man begnügt sich damit, Termini zu verzeichnen, ohne sie in Beziehung zu setzen.

Das liegt daran, daß die historische Methode einzig das Fehlen, das Vorhandensein oder die geographische Verteilung von Elementen ins Auge faßt, die als solche für sie bedeutungslos bleiben. Nun läßt sich aber von den mythischen Erzählungen dasselbe sagen wie von den Verwandtschaftsregeln. Weder die einen noch die anderen beschränken sich darauf, *dazusein*; sie *dienen* zu etwas, das darin besteht, im einen Fall soziologische, im anderen sozio-logische Probleme zu lösen. Die Gegenüberstellung der Arapaho-Mythen mit solchen, die zur selben Gruppe gehören, wird dies deutlich zeigen.

Anhand einer vergleichenden Studie aller bekannten Varianten des Zyklus vom Stern-Gatten schließt Thompson (S. 135) auf die Existenz eines Archetypus oder einer Grundform, die alle Motive versammelt, die statistisch am häufigsten vorkommen: *zwei junge Mädchen (65%) verbringen die Nacht im Freien (85%), wünschen sich einen Stern zum Mann (90%). Während ihres Schlafs werden sie in den Himmel versetzt (82%) von Sternen, die sie heiraten (87%): einem jungen Mann und einem Greis, deren jeweiliges Alter in Beziehung zu dem Glanz oder der Größe eines jeden Gestirns steht (55%). Die Frauen mißachten das Verbot, die Erde zu graben (90%) und durchbohren unfreiwillig das Himmelsgewölbe (76%). Ohne Hilfe (52%) klettern sie an einem Seil hinunter (88%) und kehren heil und gesund in ihr Dorf zurück (76%).*

Nun ist zu bemerken, daß nur 15 über das ganze Verteilungsgebiet verstreute Versionen von den 86 erfaßten diese Grundform reproduzieren. Ein solches Ergebnis darf nicht überraschen, denn die Anthropologen haben Ähnliches erlebt, als sie versuchten, den typischen Franzosen oder Amerikaner mittels Anhäufung von Merkmalen darzustellen, welche die größte statistische Häufigkeit aufwiesen: auf diese Weise erhält man ein Scheinwesen, das den wirklichen Individuen sehr wenig ähnelt, und nichts berechtigt zu der Vermutung, daß es mit einiger Genauigkeit die Gestalt ihrer Verfahren widerspiegelt. Ein Durchschnitt bringt nichts anderes zum Ausdruck als sich selbst. Er ist eine bestimmte Art, die Tatsachen zu gruppieren, die Auskunft gibt über die besondere Form, die ihre objektive Vermischung in der Vergangenheit angenommen hat und hier und jetzt annehmen kann.

Wenn man sich von dieser Schwierigkeit nicht beunruhigen läßt und mit Thompson (S. 136) meint, daß »der Archetypus im ganzen gegenwärtigen Verbreitungsgebiet bestanden haben muß, und zwar noch vor dem Auftauchen spezifischer Entwicklungen«, kann man einen zweiten Erzählungstypus isolieren, der in logischer und historischer Hinsicht vom ersten abgeleitet zu sein scheint. Thompson nennt diesen Typ II »Stachelschwein-Fassung«, womit er zweifellos andeuten will, daß das Studium der mündlichen Tradition einer dem Studium der schriftlichen Tradition vergleichbaren Methodologie unterliegt. Unsere Arapaho-Mythen sind ein Teil dieser »Stachelschwein-Fassung«; doch außer den 8 Versionen, die aus diesem Stamm kommen (wir haben nur fünf davon verwendet, da die anderen Wiederholungen sind), kennen wir 12 weitere, die bei den Gros Ventre, Cree, Arikara, Hidatsa, Crow, Cheyenne und Kiowa gesammelt wurden, insgesamt also 20 Versionen, deren praktisch kontinuierliches Verbreitungsgebiet vom 55. bis zum 35. nördlichen Breitengrad reicht. Wenn man sich wiederum an die Züge hält, welche die größte statistische Häufigkeit aufweisen, läßt sich folgende Erzählung konstruieren: *ein junges Mädchen (100%), das sich mit einer Arbeit beschäftigt (84%), folgt einem Stachelschwein (95%) zum Gipfel eines Baums, der bis in den Himmel reicht (95%). Das Stachelschwein verwandelt sich in den Mond (45%), in die Sonne (25%) oder in einen Stern (15%), die alle durch einen jungen Mann personifiziert werden (30%). Das Mädchen heiratet ihn und schenkt ihm einen Sohn (95%). Das ihr auferlegte Verbot, den Bo-*

den zu graben (80%), mißachtet sie und entdeckt eine Öffnung im Himmelsgewölbe (85%). Allein (45%) oder mit Hilfe ihres Gatten (25%) steigt sie an einem Seil aus Riemen (85%) hinunter, aber dieses ist zu kurz. Der Gatte wirft einen Stein, der die Frau töten, das Kind verschonen soll (85%). Die Erzählung geht weiter mit den Abenteuern des Sohns des Sterns, des Monds oder der Sonne (90%).

Dieser Typ II hat ein dichteres, aber auch weit beschränkteres Verbreitungsgebiet als der Typ I oder die Grundform. Und schließlich faßt innerhalb des Gebiets vom Typ II dasjenige des Streits zwischen Sonne und Mond, das noch kleiner ist, 8 Versionen von den 20 vorhergehenden zusammen. Sie entstammen den Gros Ventre, Hidatsa, Crow und Arapaho.



Abb. 20 – Theoretisches Schema der Verteilung der Mythen von den Gattinnen der Gestirne nach der historischen Schule

Thompson, der sich nicht weiter darüber ausläßt, begnügt sich mit folgender Feststellung (S. 138): »Dieser Anfang dient dazu, die Episode des Stachelschweins einzuführen, und er weist auch einen gewissen künstlerischen Wert auf, obwohl der Kauwettbewerb, der sich in der himmlischen Welt abspielt, für die Geschichte nicht von großem Belang ist (*hardly helps the story*)... Das Ganze könnte ein Zusatz sein, dessen wesentlichen Teil sich mehrere Versionen einverleibt haben, ohne daß man sein Verbreitungsgebiet genau abgrenzen könnte.«

Von den 8 vorstehenden Versionen weichen diejenigen, die von den Crow und den Hidatsa stammen (die noch vor wenigen Jahrhunderten eine einzige Population bildeten), in einem Punkt ab. Statt (oder in Ergänzung) des der Frau auferlegten Verbots, eine bestimmte Pflanze im Garten auszureißen, wird ihrem jungen Sohn die Jagd auf eine besondere Vogelart, die Sturnellas (meadow-larks), verboten. Eines Tages übertritt der Knabe dieses Verbot; er verfehlt einen Vogel, der ihn beleidigt und ihm sagt, daß er nur ein Sklave sei. Und er enthüllt dem Jäger den menschlichen Ursprung seiner Mutter. Dieser wird nun von dem Wunsch verzehrt, die Erde und die Seinen kennenzulernen; und er ist es, der seine Mutter zur Flucht überredet (M 429-430; s. unten, S. 276 f., 299-303). Thompson zufolge (S. 138) soll dieser Zwischenfall keine andere Funktion haben, als dem Sohn eine Rolle zu geben und die Flucht der Frau zu motivieren. Obwohl die Grundform oder Typ I nur in 15 Versionen existiert, behauptet Thompson, daß sie einst im gesamten gegenwärtigen Verbreitungsgebiet bestanden haben muß. Daraus folgt, daß Typ II innerhalb des Gebiets vom Typ I entstanden ist, von dem der nur einen Teil einnimmt; daß sich der Streit zwischen Sonne und Mond innerhalb des Gebiets vom Typ II entwickelt hat; und schließlich daß sich die Episode der Sturnella, die am wenigsten verbreitet ist, innerhalb der vorhergehenden entwickelt hat. In historischer und geographischer Hinsicht erinnert die Beziehung zwischen den vier evozierten Formen an konzentrische Kreise (Abb. 20): die Episode der Sturnella befindet sich »innerhalb« des Streits der Gestirne; der Streit befindet sich »innerhalb« der Stachelschwein-Fassung; und diese Fassung oder Typ II befindet sich »innerhalb« der Grundform oder Typ I, da man für diese das doppelte Privileg des höheren Alters wie der größeren Ausdehnung angibt. Jede der mehr oder weniger alten Formen würde also einen Raum umfassen, dessen Ausdehnung mit ihrem Erscheinungsdatum in Beziehung stünde. Wenn man diese Schlußfolgerung aus einer Analyse gezogen hat, die objektiv sein möchte, bleibt nichts weiter zu sagen. Die Themen und Episoden haben keinen entzifferbaren Sinn, nachdem man sie erfaßt, eingeordnet und datiert hat. Die Stachelschwein-Fassung liefert ein Mittel wie jedes andere, die Heldin in den Himmel aufsteigen zu lassen. Der Streit zwischen Sonne und Mond erlaubt es, die Episode des Stachelschweins einzuführen, die die Mythen zuweilen unterschiedlich hereinbringen. Der Kauwettbewerb bereichert

die Erzählung nicht. Die Gründe, welche die Episode der *Sturnella* erklären, sind trivial . . .

Sodann macht sich Thompson an die Untersuchung einer wichtigen Variante oder Typ III, deren Verbreitungsgebiet vom Nordosten Alaskas bis zur Küste von Neuschottland über Südkanada und die Gegend im Norden der Großen Seen reicht. Von Westen nach Osten schließt diese »nördliche Sichel« folgende Populationen ein: Kaska (M 431), Tahltan (M 432), Tsetsaut (M 433), Carrier (M 434), Cree (M 435), Assiniboine (M 436), Ojibwa (M 444), Passamaquoddy (M 437) und Micmac (M 438). In linguistischer Hinsicht gehören die vier ersten zur Athapaskan-Gruppe, alle anderen zur Algonkin-Gruppe mit Ausnahme der Assiniboine, die in die vorstehende Gruppe eingeschlossene Sioux sind (Abb. 21).

Der Typ III reproduziert die Grundform abzüglich der Schlußepisode. Statt friedlich zur Erde zu gelangen, landen die beiden aus der himmlischen Welt entflohenen jungen Frauen auf dem Gipfel eines Baums, von dem sie nicht absteigen können. Verschiedene Tiere kommen unten vorbei; die Frauen rufen sie zu Hilfe und versprechen ihnen sogar die Ehe. Sie weigern sich eins nach dem anderen, außer dem letzten Tier, das in 10 der 13 erfaßten Versionen ein Carcajou und in den anderen ein kanadischer Marder oder Pekan oder auch ein Tauchervogel ist. Sobald die Frauen den Fuß auf die Erde gesetzt haben, täuschen sie ihren allzu leichtgläubigen Retter. Die beiden Algonkin-Stämme im äußersten Osten der Sichel, die Micmac und Passamaquoddy, modifizieren die Erzählung geringfügig. Die Frauen entweichen nicht, sondern erhalten von dem himmlischen Volk die Gunst einer magischen Beförderung unter der Bedingung, daß sie die Augen während des Abstiegs schließen und sie erst dann öffnen, wenn sie den Schrei der schwarzköpfigen Meise sowie den von zwei verschiedenartigen Eichhörnchen gehört haben. Da die Frauen nicht gehorchen, werden sie bestraft und bleiben auf dem Gipfel eines Baums gefangen. Zu dieser besonderen Entwicklung sagt Thompson lediglich (S. 140), daß die Micmac und Passamaquoddy einen peripheren Platz im Verbreitungsgebiet dieses Typus einnehmen. Nach einigen kurzen Hinweisen auf drei andere lokale Varianten (Typ IV, V, VI), mit denen wir uns im Augenblick nicht beschäftigen wollen, zieht Thompson seine Schlußfolgerungen (S. 144): die Grundform, die auch die älteste ist, soll mindestens aus dem 18. Jahrhundert stammen, die Stachelschwein-Fas-



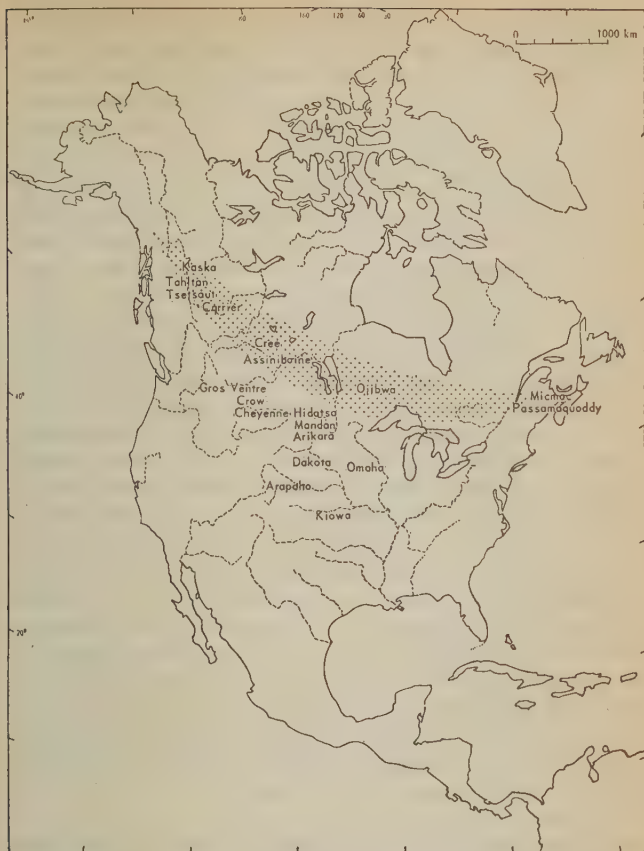


Abb. 21 – Die nördliche Sichel und das Gebiet vom Streit der Gestirne

sung vor 1892 entstanden sein und das Aufkommen des Typus III um 1820 bis 1830 liegen. Diese Schätzungen sind einigermaßen überraschend, wenn man sie auf nordamerikanische Mythen anwendet, die, wie wir gezeigt haben, auf die regelmässigste Art Mythen aus Südamerika transformieren. Die einen wie die anderen müssen also von beiden Hemisphären gemeinsamen Schemata beeinflusst sein,

deren Alter sich nicht in Jahrhunderten, sondern in Jahrtausenden bemißt. Noch überzeugender wird dies durch die bereits bemerkte Ähnlichkeit zwischen der Situation der beiden Frauen, die hoch auf einem Baum gefangen sind, zu dessen Füßen mehr oder weniger hilfreiche Tiere vorbeikommen, und der des Vogelnestaushebers der Bororo- und Gé-Mythen (M 1, M 7-12), dem ein hilfreicher Jaguar den Abstieg ermöglicht. Die Analogie kann nicht zufällig sein, da der Mythos vom Vogelnestausheber in wörtlicher Form auch im Nordwesten Nordamerikas existiert, wo wir alle Stufen einer Transformation erkennen, die zum Zyklus des Stern-Gatten führen. Dies nachzuweisen, wird die Rolle des vierten Bandes sein.

Ohne dieser letzten Phase der Untersuchung vorgreifen zu wollen, möchten wir hier nur beweisen, daß die vier Varianten, anhand derer Thompson die geschichtliche Entwicklung des Zyklus vom Stern-Gatten rekonstruieren zu können glaubt, sich nicht als innere Objekte voneinander unterscheiden, bei denen man sich damit begnügt, ihre ungleiche Ausdehnung in Raum und Zeit zu erkennen. Sie stehen vielmehr in dynamischen Beziehungen zueinander, die sie in Korrelation und Gegensatz bringen. Diese Beziehungen bestimmen die besonderen Merkmale jeder Variante und erlauben es auch, besser als statistische Häufigkeiten, ihre Verteilung zu erklären. Um den Nachweis überzeugender zu gestalten, wollen wir auf dem Umweg der beiden Episoden an ihn herangehen, denen Thompson fast keine Rolle zuschreibt, weil er sie für späte oder lokale Entwicklungen hält: die Episode der Sturnella im Typ II und die der Meise und der Eichhörnchen im Typ III. Wir erinnern uns, daß sie aus zwei sehr weit voneinander entfernten Regionen stammen: der ersten begegnen wir bei den Crow und den Hidatsa, die westliche Sioux sind, der zweiten bei den Passamaquoddy und Micmac, östlichen Algonkin.

Die Crow- und die Hidatsa-Mythen verbieten dem Helden ausdrücklich, auf die Sturnellas zu schießen. Doch dieses Verbot hat einen Grund, den die Fortsetzung der Erzählung erklärt, nachdem der Held es verletzt hat. Der attackierte Vogel spricht und enthüllt dem Knaben seine irdische Herkunft. Das Jagdverbot umschließt also ein akustisches Verbot. Es hat den Zweck, einen männlichen Helden daran zu hindern, zu *hören*, was ihm ein Wild sagen könnte. Denn sobald er aufgeklärt sein wird, wird er vom Himmel zur Erde hinuntersteigen wollen.

In den Algonkin-Mythen kehrt die Episode der Meise und der Eichhörnchen diese Sturnella-Episode Punkt für Punkt um. Zwei Heldinnen ersetzen einen Helden. Sie erhalten einen Befehl, dessen erklärtes Ziel es ist, ihnen die Rückkehr zur Erde zu ermöglichen, statt sie daran zu hindern. Dieser Befehl nimmt eine sichtbare Form an: nicht die Augen öffnen (so wie der Crow-Hidatsa-Held die Sturnella nicht »sehen« darf), aber diese Form enthält eine andere: den Schrei bestimmter Tiere *hören* (statt ihn *nicht hören*). Schließlich ist dieser Schrei ein *Signal*, keine *Botschaft*.

Sicherlich lassen einige Hinweise vermuten, daß die Meise (*Parus* sp.) auch ein Vogel sein könnte, der Neuigkeiten bringt. Dies implizieren in ihren Mythen die Fox und die Kickapoo (Jones 3, S. 83; 4, S. 99) sowie die Wabanaki (Speck 5, S. 371). Denselben Glauben gab es auch in Europa: »Ihr Schrei verkündet vielerlei Dinge. In Esthnisch »schlechte« *tige*, ein Name, der vielleicht mit der lettischen Auffassung des Vogels in Beziehung steht, die ihn prophetisch nennt« (Roland, S. 124 f.). Die Cheyenne und die Schwarzfuß-Indianer beschränken diese Rolle auf die eines Verkünders des Sommers, denn der Vogel schreit *mehnew*; und *mehaniv* bedeutet in der Cheyenne-Sprache: »der Sommer kommt« (Grinnell 2, Bd. 2, S. 110). Die Ojibwa hingegen glauben, daß es ein Gewitter geben wird, wenn die Meise die letzte Silbe ihres Gesangs verschluckt: Gi-ga-be; gi-ga-bé; gi-ga-me (Coleman, S. 105 f.).

Man müßte jene Fälle untersuchen, in denen die Meise die Funktion des Informanten oder Ratgebers hat, denn im allgemeinen fällt sie der Sturnella zu.<sup>1</sup> Es ließen sich zahlreiche Beispiele dafür anführen, von den Küsten-Salish (Adamson, S. 225), den Chinook (Jacobs 2, Texte Nr. 14, 24, 27, 36; Sapir 1, S. 300), den Nez Percé (Phinney, S. 205, 222, 227, 251, 381, 401 etc.), den westlichen Sahaptin (Jacobs 1, S. 111, 121, 123), den Pomo (Barrett 2, S. 350 f., 446 f.), bis zu den Mandan und Hidatsa (Beckwith 1, S. 27; Bowers 1, S. 132, 370-373), den Cheyenne (Grinnell 1, S. 308) und den Pawnee (G. A. Dorsey 1, S. 20-23). Der Schrei der Sturnella hat nun aber nicht den Charakter eines Signals; er ist eine wirkliche Sprache: »Die Sturnella hat viele Wörter, die der Indianer versteht«, sagen die

<sup>1</sup> Umgekehrt beauftragen die Thompson-Indianer die Sturnella damit, das Nahen der Erde anzukündigen (Teit 4, S. 25 und Fn. 54, S. 104). Einem Eingeborenen-Zeugnis zufolge glaubten dagegen die Irokesen, daß das Fleisch der Meise den zum Lügner mache, der es verzehre (Waugh, S. 113).

Oglala-Dakota (Beckwith 2, S. 381). Die Crow und die Arapaho gehen noch weiter: »Die Sturnella spricht die Crow-Sprache«, sagen die ersteren (Lowie 3, S. 57, 69), und die zweiten: »Wie ihr wißt, spricht die Sturnella die Arapaho-Sprache.« Obwohl die Arapaho im Unterschied zu den Mandan meinen, daß die Worte des Vogels böse und sogar obszön sind, ernähren sie die kleinen Kinder mit seinem Fleisch und seinen Eiern, »damit sie schnell sprechen lernen und viele Dinge wissen« (Hilger 2, S. 41, 94; Kroeber 3, S. 317 f.). Bei den Gros Ventre ernährt man ein Kind, das bezüglich der Sprache oder des Verstehens zurückgeblieben ist, mit den im Feuer erhärteten Eier der Sturnella . . . »Von einem Schwätzer sagt man noch heute, daß seine Mutter ihm sicher solche Eier zu essen gegeben habe« (Flannery, S. 143). Die Schwarzfuß-Indianer behaupten, den Gesang der Sturnella zu verstehen (McClintock, S. 482; Schaeffer, S. 43). Dieselben Vorstellungen bestehen im Westen der Rocky Mountains bei den Yana, die sagen, daß die Sturnella die fremden Sprachen verstehe, sowie bei den Stämmen aus Puget Sound, die den Kindern ihre Eier zu essen geben, um gute Redner aus ihnen zu machen (Sapir 3, S. 47; Haeberlin-Gunther, S. 21 Fn. 46).

Obwohl es einige seltene Fälle gibt, wo die Funktionen sich umkehren, lassen sich also die sprachlichen Talente der beiden Vögel nicht miteinander vergleichen. Die der schwarzköpfigen Meise liegen auf einer anderen Ebene, wie es bereits die meteorologische Rolle andeutet, welche die Cheyenne und die Ojibwa ihr zuschreiben und welche die Navaho und Menomini bestätigen, die die Meise zu den Wintervögeln zählen (Franciscan Fathers, S. 159 f.; M 479, s. unten, S. 376). Im Unterschied zur Sturnella, einem Zugvogel (Audubon, Bd. 1, S. 379-387; McClintock, *ibid.*; Grinnell 2, Bd. 2, S. 109), ist die Meise im allgemeinen seßhaft. Aber den Shoshone zufolge hat sie eine mit sechs Fasern versehene Zunge, und man sagt, daß jeden Monat eine Faser abfällt und sechs Monate später nachwächst, so daß man nur eine Meise zu fangen braucht, wenn man wissen will, in welchem Monat des Winters oder des Sommers man sich gerade befindet. Aus diesem Grund darf man sie nicht töten (Culin, S. 11-18). Dieser Glaube ist so weit verbreitet, daß man ihn bei den Mandan und den Hidatsa wiederfindet, welche die Monate des Jahres nach der Zunge der Meise zählen; zum Beweis liefern sie sogar eine Zeichnung (Abb. 22).

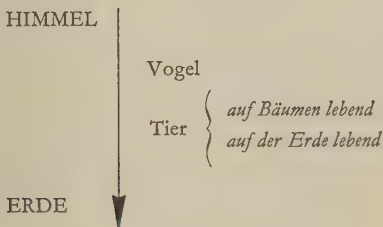
In *Das Rohé und das Gekochte* haben wir das Dilemma *hören/nicht*



Abb. 22 – Die Zunge der Meise  
(nach Beckwith 1, S. 147)

hören anlässlich südamerikanischer Mythen erörtert, die sich auf die Dauer des menschlichen Lebens beziehen. Es ist also bedeutsam, wenn man ihm in Nordamerika wiederbegegnet, wo es einen Vogel betrifft, der die Periodizität symbolisiert.

Dieser Vogel (*Parus atricapillus*) gehört zu einer Triade, die zwei weitere Termini enthält: das rote Eichhörnchen und das gestreifte Eichhörnchen in der Reihenfolge ihres Erscheinens. Diese Tiere, die beide Mitglieder der Familie der *Scinridae* sind, gehören zu verschiedenen Gattungen. Das amerikanische rote Eichhörnchen oder *chickaree* (nicht zu verwechseln mit *chickadee*, dem einheimischen Namen für die schwarzköpfige Meise) ist ein Baumnagetier: *Tamiasciurus hudsonicus*. Das gestreifte Eichhörnchen oder *chipmunk* ist ein Erdnagetier: *Tamias striatus*. Die tierische Reihe: schwarzköpfige Meise, rotes Eichhörnchen, gestreiftes Eichhörnchen, reproduziert also die sukzessiven Etappen des Abstiegs:



Die Mythen (M<sub>437a, b</sub>; M<sub>438a, b</sub>) sind in diesem Punkt vollkommen deutlich: nachdem die Sterne begriffen hatten, daß sich ihre menschlichen Frauen nach der Erde und ihren Familien sehnten, befahlen sie ihnen, dicht nebeneinander einzuschlafen. Wenn der Tag anbricht, dürfen sie nicht zu schnell die Augen öffnen und den Kopf aus der Decke strecken. Jedenfalls nicht, bevor sie zuerst den Gesang der schwarzköpfigen Meise, sodann des roten und schließlich des

gestreiften Eichhörnchens gehört haben. Erst dann dürfen sie aufstehen und sich umschauen.

Die jüngere der beiden Frauen war immer ungeduldig, und sie wollte ihr Lager verlassen, sobald sie die Meise gehört hatte. Die ältere hielt sie zurück. Aber als das rote Eichhörnchen sang, war nichts mehr zu machen; sie sprang auf ihre Füße, und die andere tat es ihr nach. Die beiden Frauen bemerkten, daß sie auf die Erde zurückgekommen waren, jedoch auf dem Gipfel einer hohen Schierling-Fichte saßen (*Tsuga canadensis*), von der sie nicht ohne Hilfe hinuntersteigen konnten. »Der Grund hierfür war der, daß die Frauen bei jedem Gesang, dem des Vogels, dann dem eines jeden Eichhörnchens, immer weiter zur Erde hinabgestiegen sind, in dem Maße, wie es Tag wurde; aber da sie nicht warten konnten, sahen sie sich verlassen« (Leland, S. 146 f.; vgl. Prince, S. 63; Rand, S. 161, 310).

Nun steht die *Sturnella* aber auch in dieser Hinsicht der tierischen Triade der östlichen Mythen entgegen. Wenn jeder Terminus dieser Triade eine der Etappen des Abstiegs vom Himmel zur Erde konnotiert, so verdichtet sie der Vogel der Crow- und Hidatsa-Mythen ganz allein. Die *Sturnella* (*Sturnella magna*) lebt in der Nähe des Erdbodens, auf dem sie sich rasch fortbewegt, um ihre Nahrung zu suchen. Nur mitunter und wenn sie verfolgt wird, setzt sie sich auf einen Zweig; aber sie schläft auf der Erde: »Ihr findet das Nest am Fuß irgendeines dichten Büschels hohen Grases: ein Loch im Erdboden, um das herum der Vogel Gräser, faserige Wurzeln und andere Pflanzen gelegt hat; und um es zu bedecken und zu verbergen, hat er die Blätter und Stengel der in der Nähe wachsenden Gräser aufeinandergeschichtet« (Audubon, Bd. 1, S. 384). Die Dakota-Mythen sagen von diesem Erdnest, es sei »oval wie eine Hütte« (Beckwith 2, S. 382). Als Vogel ist die *Sturnella* ein Himmelsbewohner, aber durch seine Lebensweise ähnelt er den Dingen der Erde. Er weiß also das, was zur oberen Welt gehört, von dem zu scheiden, was zur unteren Welt gehört. Folglich ist es nicht verwunderlich, daß er den Sohn einer menschlichen Frau, die sich im Himmel niedergelassen hat, als einen Betrüger denunziert. Doch vor allem erzeugt seine Ambiguität einen Gegensatz zu der wohlgeordneten Reihe der drei Tiere in den Mythen der östlichen Algonkin.

Fassen wir unseren Weg bis zu diesem Punkt zusammen. An den beiden äußersten Enden des Gebiets, das der Mythos von den Gattinnen der Gestirne bei den Crow und Hidatsa einerseits, den Mic-



mac und Passamaquoddy andererseits einnimmt, haben wir Formen entdeckt, die in mehrerer Hinsicht einander entgegenstehen. Bei den Algonkin aus dem Nordosten, bei denen die Geschichte gut ausgeht, müssen zwei in den Himmel geholte Heldinnen, um gesund wieder in ihr Dorf zu kommen, die Erde unter sich *sehen* (obwohl man es ihnen verboten hat) und den Schrei dreier Tiere *hören*, die mehr oder weniger weit vom Boden entfernt leben. Bei den Crow und den Hidatsa, wo eine einzige Heldin zugrundegeht, hätte ihr Sohn die Sturnellas *nicht sehen dürfen* (es ist ihm verboten, sie zu jagen) und die Enthüllung seiner irdischen *Herkunft nicht hören dürfen* (also eine Botschaft statt dem Signal für eine irdische *Ankunft*, das in der anderen Gruppe der Schrei der drei Tiere bildet). Schließlich hat die tierische Triade der Algonkin-Mythen eine analytische Funktion: der Schrei eines jeden Tiers verweist darauf, daß die Heldinnen sich in ungleichen Abständen vom Erdboden befinden. Die Funktion der Sturnella hingegen ist synthetisch: durch seine Lebensweise untersteht der Vogel sowohl dem Himmel wie der Erde:

[ Sturnella ( <i>Himmel, Erde</i> ) ]	/	[ 1. Meise ( <i>oben</i> ) 2. rotes Eichhörnchen ( <i>in der Mitte</i> ) 3. gestreiftes Eichhörnchen ( <i>unten</i> ) ]
---------------------------------------	---	---

Als Arbeitshypothese wollen wir annehmen, daß diese Formen, die beide von einer sehr kleinen Zahl von Versionen dargestellt werden, die aus zwei räumlich sehr weit voneinander entfernten und auch hinsichtlich der Sprache und der Kultur voneinander unterschiedenen Bevölkerungsgruppen stammen – Sioux der Ebenen bzw. Wald- und Küsten-Algonkin –, in einer umgekehrt symmetrischen Beziehung zueinander stehen. Sie entsprechen einander theoretisch, zu beiden Seiten einer mittleren Zone, die es nun zu untersuchen gilt (Abb. 23).



Abb. 23 – Theoretisches Schema der Verteilung der Mythen von den Gattinnen der Gestirne nach der strukturalen Methode

Nun überwiegt aber dieselbe Art der Beziehung zwischen der Grundform von Thompson – wir erinnern uns, daß diese empirisch nur in der »nördlichen Sichel« bezeugt ist, wo sie den Typus III bildet (s. oben, S. 241-244) – und den Varianten der Ebenen, die mit dem Streit zwischen Sonne und Mond anfangen. Nicht nur die Mythen, die zur Grundform gehören, sondern auch andere beginnen mit einer Diskussion zweier Frauen über den Stern, die sie am liebsten zum Mann hätten. Je nach den Fällen, auf die wir hier nicht näher eingehen wollen, obwohl die Untersuchung all dieser Kommutationen zweifellos fruchtbar wäre, ist der eine der betrachteten Sterne trüb, der andere glänzend; der eine klein, der andere groß; oder der eine rot, der andere blau, weiß oder gelb. Desgleichen ist eine der beiden Frauen klug, die andere verrückt. Diejenige, die eine vernünftige Wahl trifft, erhält einen jungen Mann – Krieger oder Häuptling – zum Gatten. Ihrer Gefährtin fällt ein Greis oder ein Diener zu.

Es liegt auf der Hand, daß diese Ausgangssituation den Streit von Sonne und Mond reproduziert und ihn dabei umkehrt. Hier erörtern zwei männliche und himmlische Personen die jeweiligen Vorzüge der irdischen Frauen. Dort erörtern zwei irdische Frauen die jeweiligen Vorzüge himmlischer Männer. Beide Male ist einer der Partner klug, der andere unvernünftig. Dieser letztere, ob Mann oder Frau, trifft eine schlechte Wahl: Frosch-Gattin mit verschrumpelter Haut, die zuweilen auch alt ist (M 427a) und den Urin nicht zurückhalten kann, also von unten ausläuft; oder Greis mit Triefaugen (M 437, 438), der von oben ausläuft. Abermals haben wir es also mit zwei Typen zu tun, die in einer Beziehung der Symmetrie, nicht der Einschließung stehen.

Daß dies wirklich der Fall ist, beweisen Zwischenformen zwischen diesen extremen Modi der trügerischen Wahl:

*M 439. Arikara: die trügerische Wahl*

Es war einmal ein junger Krieger, der nach Ruhm und Ehre strebte. Ganz allein stöhnte er an verlassen Stellen und flehte um übernatürliche Hilfe. Ein Vogel führte ihn zu einem Ort, wo ihm ein roter Mann erschien. Es war Sonne, welcher die Zunge des Bittstellers verlangte. Dieser schnitt sie sich ohne Zögern ab und starb.

In der folgenden Nacht erweckte der Mond, der ebenfalls ein Mann war, den jungen Krieger wieder zum Leben und nahm ihn unter seine Obhut.

Er erklärte, daß Sonne am nächsten Tag wiederkäme und den Knaben in seine Wohnung führen würde, damit er unter zwei verschiedenen Arten von Waffen eine Wahl treffe. Er solle die älteren nehmen.

So geschah es. Sonne war wütend, weil diese schadhaften Waffen ihrem Besitzer ein langes Leben und viel Ruhm einbringen würden. Mehrere Male versuchte er, diesen zu töten oder ihn durch seine Söhne töten zu lassen, aber es waren diese, die zugrunde gingen. »Ohne-Zunge« wurde sehr alt und blind. Sonne, der sich schließlich beruhigt hatte, rief ihn zu sich. (Dorsey 6, S. 61-65; vgl. Mandan-Version in: Will 1, 2)

Das Motiv der trügerischen Wahl erscheint also in drei Formen: entweder wählen Sonne und Mond, die Männer sind, ungleiche Frauen; oder die menschlichen Frauen wählen ungleiche Sterne als Gatten (zuweilen sind diese Gestirne übrigens Sonne und Mond, was die Symmetrie der beiden Typen vollendet); oder ein Mann, den Sonne auffordert, zwischen ungleichen Gegenständen eine Wahl zu treffen, erfährt von Mond, daß er dem Schein nicht trauen dürfe.<sup>2</sup>

Auf diesem Umweg kehren wir zur Erziehung der Mädchen zurück, bei der die extremen Formen der trügerischen Wahl zwei Aspekte evozieren. Denn unter anderem muß ein wohlerzogenes Mädchen lernen, dem Schein zu mißtrauen und sich nicht nach seinem Schein beurteilen zu lassen. Im einen Fall täuscht sie sich, im anderen verleitet sie die Männer dazu, sich über sie zu täuschen.

Bleibt noch die »Stachelschwein-Fassung«. Um sie interpretieren zu können, müssen wir zuerst nach der Stellung dieses Tiers in der nordamerikanischen Mythologie fragen. Welche Bedeutung hat es? Oder vielmehr, was will das mythische Denken durch dieses Tier bezeichnen?

2 Wir können hier das Motiv der trügerischen Wahl nur streifen, das in der Mythologie der Ebenen einen beträchtlichen Platz einnimmt, wo es noch viele andere Aspekte hat. Im Zyklus der Großmutter und des Enkels errät die Alte das Geschlecht des Kindes an der Wahl, die sie ihn zwischen weiblichen und männlichen Gegenständen treffen läßt (M 429a, 430b: Lowie 3, S. 53; Beckwith 1, S. 122). Dann handelt es sich um eine irdische statt himmlische, aufrichtige statt trügerische Wahl. Irdisch und einer himmlischen Person zufallend ist auch die diesmal trügerische Wahl, vor die menschliche Wesen den Sohn des Gestirns in M 403 und anderen Mythen stellen. Die Wahl bezieht sich also zuweilen auf natürliche Eigenschaften, wie auf den sichtbaren Aspekt der Gestirne oder die Schönheit der Frauen, zuweilen auf kulturelle Qualitäten: neue oder beschädigte Gegenstände, die von Männern oder Frauen verwendet werden, etc. Die Gesamtheit der Transformationen verdiente eine gesonderte Untersuchung.

Das amerikanische Stachelschwein (*Erethizon dorsatum*) ist ein von seinem insektenfressenden europäischen Homonym sehr verschiedenes Nagetier. Dicke Haare bedecken seinen Körper; auf dem Rücken, dem Schwanz, dem Hals und dem Bauch werden sie zu harten und stechenden Borsten unterschiedlicher Länge. Die Anordnung der Krallen erlaubt es dem Tier, auf Baumstämme zu klettern und auf Bäumen zu hocken. Es ernährt sich hauptsächlich von Rinde, Kambium und Blattwerk; obwohl es keinen Winterschlaf hält, richtet es sich während des Winters in einem hohlen Stamm ein, in der Nähe von Bäumen, die es erst dann verläßt, wenn es sie all ihrer eßbaren Teile beraubt hat. Es heißt, daß es mit dem Gipfel beginnt und sich dann an die Zweige und den Stamm macht (Brehm, *Säugetiere* 2, S. 567 f.; Hall-Kelson, S. 780).

Das Bild des zusammengerollten Körpers voller Stacheln hat zuweilen die Mythographen zu der Überzeugung gebracht, daß das Tier die aufgehende Sonne und ihre Strahlen symbolisiere (Curtin-Hewitt, S. 655, 812). Doch außer einer Arapaho- und einer Crow-Version assimilieren alle Mythen vom Streit der Gestirne das Stachelschwein dem Mond. Wir werden sehen, daß diese Verknüpfung mit einem bestimmten Gestirn ein sekundäres Merkmal ist, verglichen mit grundlegenden Eigenschaften, die die ethnographische Untersuchung aufdecken kann und die wenig mit den subjektiven Interpretationen zu tun haben, welche die Kommentatoren vorbrachten.

Eine erste semantische Funktion des Stachelschweins geht aus einigen Mythen der östlichen Algonkin hervor, die dieses Tier in Korrelation zur Kröte setzen (M 377). Die Micmac erzählen (Leland, S. 108, 289), daß die beiden Tiere einst bössartige Zauberer waren, die der Demiurg zur Strafe der Nase beraubte. Seither haben sie ein plattes Gesicht (Abb. 24). Dieselben Indianer machen die Stachelschweine auch zu einem Volk von chthonischen Zauberern, die versuchen, die menschlichen Helden durch das Feuer zu zerstören, doch diese kehren mitunter die Waffen gegen ihre Feinde; dann sind es die Stachelschweine, die zugrundegehen (M 440; Rand, S. 6, 70 f., 320; Speck 8, S. 63).

Wir haben gesagt, daß die Stachelschweine den Winter in Baumhöhlen verbringen. Die Tsimshian der Nordwestküste verbieten, daß man sie in ihrem Loch ausräuchert (Boas 2, S. 449). Zweifellos leben diese Indianer weit von den Micmac entfernt, aber wir wer-

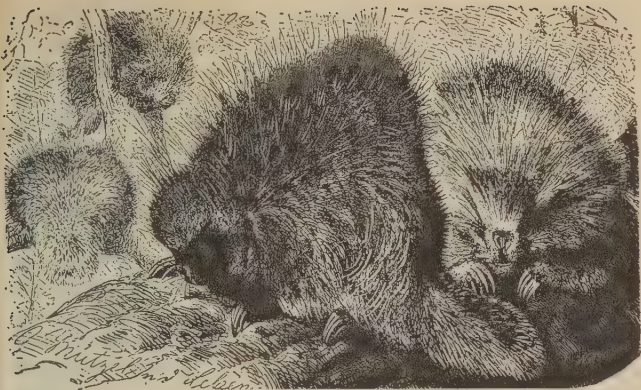


Abb. 24 – *Erethizon dorsatum* (nach Brehm, Säugetiere, Bd. 2, S. 567)

den in Kürze Vorstellungen bezüglich des Stachelschweins wiederfinden, die dem ganzen nördlichen Amerika gemeinsam sind. Andererseits stimmt es, daß das Tier ein charakteristisches Profil hat und seine Stirn fast auf gleicher Linie mit der Nase liegt, und daß zahlreiche Mythen das breite und platte Gesicht der Frosch- oder Kröten-Frauen beschreiben. Obwohl das Stachelschwein im strengen Sinn keinen Winterschlaf hält, ziehen sich beide Tiere während der kalten Jahreszeit zurück: »Er schläft sechs Monate wie die Kröte«, sagen die Micmac von dem Demiurgen (Leland, S. 134). In den Algonkin-Mythen bilden das Stachelschwein und die Kröte also ein weibliches und periodisches Paar. In denen der Ebenen verkörpert das Stachelschwein den Mond unter seinem männlichen Aspekt, und die Kröte, die sich an das Gestirn klammert, verleiht diesem einen periodischen und weiblichen Aspekt (s. oben, S. 237). Die hier wie dort wenig verschiedenen Beziehungen zwischen denselben Termini nähern in gleicher Weise den Mond, das Stachelschwein und verschiedene Arten von Batrachiern einander an.

Hier nun ein zweiter Aspekt, den die vorstehende Diskussion bereits ahnen ließ. Von der Pazifikküste bis zu den Großen Seen kennen wir eine Gruppe von Mythen (die M 440 lediglich umkehrt), in denen das Stachelschwein, scheinbar ein Herr der Kälte, in Wahrheit die Periodizität der Tage oder Jahreszeiten einführt. Für die tägliche

Periodizität wollen wir einen irokesischen Mythos zitieren (M 441; E. A. Smith, S. 86), in dem das Stachelschwein eine Meinungsverschiedenheit zwischen dem gestreiften Eichhörnchen, dem Verfechter des Tags, und dem Bären, dem Verfechter der Nacht, bezüglich des Wechsels von Licht und Dunkelheit schlichtet. Zahlreichere Mythen betreffen die jahreszeitliche Periodizität, den Wohnsitz, die Lebensweise (vgl. Teit 7, S. 226, 245; allgemeine Diskussion in: Boas 2, S. 724-727). So erzählen die Tahltan, Tsetsaut, Shuswap, Tsimshian usw. (M 442), daß der Biber und das Stachelschwein sich stritten, weil der eine schwimmen kann und das andere nicht. Auf einer Insel gefangen, rief letzteres die Kälte herbei, wodurch das Wasser zuffror, so daß es trockenen Fußes über das Eis gehen konnte. Die Varianten sind zu zahlreich, als daß wir sie hier im einzelnen erörtern könnten. Sie stellen zwischen den beiden Tieren eine Reihe von Gegensätzen auf:

<i>Stachelschwein:</i>	Westen	klettert auf Bäume, die es abnagt;	überwintert in Nähe der Erde,	mit den Bergen verbunden,	etc.
<i>Biber:</i>	Osten	klettert nicht auf Bäume, sondern schneidet sie ab;	überwintert unter dem Wasser,	mit den Seen verbunden,	etc.

Mehrere Stämme der Großen Seen verknüpfen das Motiv des Herrn der Kälte mit dem einer unvorsichtigen Jagd, der sich zwei junge Frauen hingeben; dieses zweite Motiv führt zur »Stachelschwein-Fassung« zurück:

*M 443. Menomini: das Stachelschwein, der Herr der Kälte*

Es waren einmal zwei Schwestern, die gut laufen konnten und sich vornahmen, so schnell wie möglich ein Dorf zu erreichen, das etwa zwei normale Tagesreisen entfernt in westlicher Richtung lag. Sie starteten am Morgen und liefen bis zum Mittag auf dem Schnee. In diesem Augenblick bemerkten sie die Spuren eines Stachelschweins, die sie zu einem hohlen Baum führten, der quer über den Pfad gefallen war.

Eine der Schwestern begann, das Tier mit einem Stock zu quälen, damit es sein Loch verließ. Es gelang ihr, und sie riß ihm alle Borsten aus und warf sie in den Schnee. Die andere rügte sie ob ihrer Grausamkeit.

Als sie ihren Lauf wiederaufgenommen hatten, kletterte das Stachelschwein auf den Gipfel einer Fichte und sang unter Begleitung seiner kleinen Rassel, damit Schnee fiel. Die vernünftigere der beiden Schwestern drehte sich um und sah das Tier. Sie begriff, was geschehen würde, und



wollte ins Dorf zurückkehren, aber die andere war dagegen. So liefen sie also weiter, aber der immer dichter fallende Schnee verlangsamte ihre Schritte. Sie kamen vor Erschöpfung und Kälte um, obwohl sie sich schon in Rufweite ihres Ziels befanden. Seither respektiert man die Stachelschweine in ihrem Loch. (Hoffman, S. 210 f.; Skinner-Satterlee, S. 426 f.).

Die Winnebago denken sich eine besondere Beziehung zwischen dem Stachelschwein und dem Nordwind (Radin 1, S. 503). Die Irokesen schreiben den Mitgliedern des Stachelschwein-Clans die Gabe zu, einen strengen Winter vorauszusagen; und wenn sie sich im Wald verirren, wissen sie besser als andere Leute, wo Norden ist (Curtin-Hewitt, S. 657). Es kann also als erwiesen gelten, daß die Stämme der »nördlichen Sichel« das Stachelschwein mit der jahreszeitlichen Periodizität verbinden und es zu einem Herrn oder einem Vorboten des Winters machen.

Doch gerade in dieser nördlichen Sichel fehlt die Episode des Stachelschweins im Mythos von den Gattinnen der Gestirne. Wir sahen aber soeben, daß sie in M 443 auftaucht, in dem die beiden Schwestern *nicht* die Gattinnen der Gestirne sind, wiewohl sie sie in gewissem Sinn transformieren: denn sie bewegen sich *horizontal* und nicht *vertikal* fort, und die Heldin bemächtigt sich der Borsten, deren Anziehungskraft anderswo dazu führt, daß sie selbst gefangen wird. Diese Borsten wirft sie weg, statt sie sorgfältig aufzubewahren. Andererseits *ruht* das Stachelschwein *in* einem *gefallten* Baum, statt *auf* einem *stehenden* Baum zu *sitzen*; es *verlangsamt einen Lauf*, statt einen *Aufstieg zu beschleunigen*. Wir haben das Stachelschwein mit dem Biber in Gegensatz gebracht; die Kaska-Version des Mythos von den Gattinnen der Gestirne (M 431; Teit 8, S. 457 ff.) verwandelt nun aber mittels einer Transformation, auf die wir noch zurückkommen (S. 267 f.), die Heldinnen in Biber.

Vor allem enthalten einige Versionen der nördlichen Sichel, die zu Thompsons Typus III gehören, eine Schlußepisode, der dieser Autor keine Aufmerksamkeit geschenkt hat, obwohl sie ein genaues Gegenstück der Eingangs-episode von der Jagd auf das Stachelschwein in den Mythen der Stämme der Ebenen ist. Hierfür ein Beispiel:

*M 444. Ojibwa: die Gattinnen der Gestirne*

Es waren einmal ein Mann, seine Frau und ihre beiden Töchter. Als diese heiratsfähig waren, schickte ihre Mutter sie in die Ferne. Sie hatten kein bestimmtes Ziel und schliefen jede Nacht in einer Lichtung.

Hier folgt der Streit über die Sterne, die Beförderung der Mädchen in den Himmel, wo Gestirne sie zur Frau nehmen, ihre Flucht auf Betreiben der Älteren, die mit ihrem alten Gatten unzufrieden ist, ihr Abstieg zur Erde mit Hilfe einer mitfühlenden Alten. Doch die Ältere öffnet die Augen zu früh, das Seil, an dem ihre Gondel hängt, reißt, und die beiden Frauen landen auf dem Gipfel eines Baums in einem Raubvogelnest. Mehrere Tiere kommen unten vorbei, keines erbarmt sich. Schließlich taucht der Vielfraß (*Gulo luscus*) auf, dem sie die Ehe versprechen. Er hilft ihnen beim Abstieg, die Ältere schickt ihn auf einen Baum zurück, damit er eine Haarschleife hole, die sie absichtlich dort vergessen hat, und sie ergreifen die Gelegenheit, um zu entfliehen. Der Vielfraß holt sie ein, tut ihnen allen möglichen Schimpf an; der Jüngeren gelingt es, ihn niederzuschlagen und ihre Schwester wiederzuerwecken, die der schlechten Behandlung erlegen war.

Die Heldinnen kommen zu einem See, in dem ein Tauchervogel schwimmt (*Colymbus*, l. c., S. 2: *Podiceps auritus*). Sie rufen ihn bei seinem Namen, doch er antwortet nicht, denn er gibt vor, ein anderer zu sein: »Perlengewand«. Um die Frauen zu überzeugen, entwendet er heimlich die Perlen aus ihren Ohrgehängen und tut so, als würde er sie ausspucken; denn das übernatürliche Wesen, dessen Identität er sich anmaßt, hat die Gabe, Perlen statt Spucke auszuscheiden. Begeistert steigen die Frauen in seinen Einbaum. Tauchervogel läßt sie rudern und setzt sich in die Mitte. Am Ufer erblickt das Trio nacheinander einen Bären, einen Karibu und einen Elch. Jedesmal behauptet Tauchervogel, daß dies sein Haustier sei, aber wenn er es auf Bitten der Frauen ruft, entflieht es. »Das tut es immer, wenn ich Frauen bei mir habe«, erklärt er. Er macht Jagd auf den Elch und tötet ihn. Die Frauen sind entzückt, Fleisch zu haben. Es ereignen sich noch mehrere andere burleske Zwischenfälle, bevor sie ins Dorf des Tauchervogels kommen.

Dort entdecken die Frauen, daß entgegen den Prahlerien ihres Gatten dessen Schwestern häßlich sind und Ohrschmuck aus Hundekot statt aus Perlen tragen. Trotz seinem Verbot gehen sie am Abend aus und entdecken die Schönheiten des Dorfs um den wahren »Perlengewand« versammelt. Der Betrüger ist ebenfalls dort, aber alle machen sich über ihn lustig, stoßen ihn herum und treten ihn mit Füßen.

Von diesem Schauspiel angewidert, gehen die beiden Frauen in die Hütte von »Perlengewand«, nachdem sie im ehelichen Lager zwei Holzscheite voller Ameisen zurückgelassen haben, die Tauchervogel grausam beißen, als er sie umarmen will. Er steht auf, macht sich auf die Suche nach den Frauen, findet sie mit »Perlengewand« im Bett, der sein älterer Bruder ist. Er tötet ihn, indem er einen glühenden Stein in seinen offenen Mund wirft.

Als man ihm mitteilt, daß sein Bruder tot ist, heuchelt Tauchervogel Verzweiflung und schickt sich an, sich zu erdolchen. Aber er durchstößt lediglich die blutgefüllten Karibudärme, die er an seinen Gürtel gehängt hatte, und entkommt schwimmend, wobei er sich seines Verbrechens rühmt. Man macht Jagd auf ihn und beauftragt riesige Blutegel, das Wasser aufzusaugen. Tauchervogel tötet sie mit schneidenden Steinen, die er sich an die Füße geheftet hatte. Das Wasser entweicht den aufgeschlitzten Tieren und überschwemmt die gesamte Bevölkerung. (Jones 2, Teil 2, S. 151 bis 167)

Dieser Mythos erheischt mehrere Bemerkungen. Wir haben festgestellt, daß die Versionen, welche die Episode vom Streit zwischen Sonne und Mond enthalten, das Motiv der Reise im Einbaum der beiden Gestirne umkehrten, ein Motiv, das für die homologen Mythen aus Südamerika charakteristisch ist. Die vorliegende Version, die den Streit zwischen Sonne und Mond nicht enthält, rekonstruiert die Reise im Einbaum mit den beiden Gattinnen der Gestirne in der Position – vorne und hinten, denn sie rudern, und Tauchervogel setzt sich in die Mitte –, die anderswo ihre Gatten einnehmen. Diese Kommutation geht mit einer anderen einher: der Einbaum kommt an betrügerischen Tieren vorbei (sie fliehen, wenn man sie anruft), die sich am Ufer aufhalten, statt selbst die Passagiere des Einbaums zu sein, wie es in den nordamerikanischen Mythen der Fall ist, welche das Motiv der Reise unmittelbarer veranschaulichen (M 408-409). Zweitens reproduzieren diese Tiere, *an denen man vorbeikommt*, diejenigen, die in den östlichen Versionen am Fuß des Baums *vorbeikommen*. M 444 ignoriert sie zwar nicht, interessiert sich aber mehr für die anderen:

	1. <i>Elch</i> :	2. <i>Bär</i> :	3. <i>Marder</i> :
M 437a	»verheiratet seit dem Herbst«	»verheiratet seit dem Frühjahr«	»verheiratet seit vorigem Frühjahr«
M 437b	—	—	»verheiratet seit Anfang Frühjahr«
M 438	—	—	—
M 438b	(keine näheren Angaben)		

(Prince, S. 65; Leland, S. 148f.; Rand, S. 162, 311).

Man braucht nicht zu wissen, ob die Brunstzeit einer jeden Art richtig beobachtet wurde. Auf die Vorschläge der beiden Frauen hin entzieht sich jedes Tier unter dem Vorwand, es sei schon verheiratet, und der Zeitpunkt der Heirat rückt mit jedem Versuch weiter in die Ferne. Wenn also die Heirat des Elchs, welche die letzte ist, im Herbst stattfindet, so folgt daraus, daß die Frauen kurz danach wieder zur Erde zurückkehren, also zu Beginn des Winters. Die Episode der betrügerischen Tiere ersetzt also diejenige des Stachelschweins, und die Rolle eines Vorboten des Winters, die diesem Tier zugeschrieben wird, veranlaßt uns, es in die gleiche Zeit zu verlegen. Hagar (S. 103) kommt das große Verdienst zu, verstanden zu haben, daß in diesen Mythen das Vorbeiziehen der Tiere einen jahreszeitlichen Charakter bot; und für uns ist dies eine Gelegenheit, an den Tierkreischarakter zu erinnern, den in einer Gruppe südamerikanischer Mythen (M 60, M 317, M 402-404) die Begegnung des Helden oder der Heldin mit Tieren zeigt, deren Rolle ebenfalls die von Betrügern ist.

Dieser jahreszeitliche Charakter tritt nun aber auch in der Episode in den Vordergrund, mit der die meisten Ojibwa-Versionen schließen. Wenn die »Perlengewand« oder »Perlenspucker« genannte Figur ein Tauchervogel ist (*Gavia* sp.), dessen schwarzen Schnabel der Zwischenfall mit dem glühenden Stein erklärt (Speck 7, S. 52), ist sein lächerlicher Bruder, der sich für ihn ausgibt, ein kleiner Süßwasser-Steißfuß<sup>3</sup>, den die Ojibwa Cinbigis, Shingebiss nennen, die Winter-»Ente«, die der Nordwestwind nicht umzubringen vermag, der Herr des Fische, von dem er sich ernährt, und Besitzer eines nicht zu löschenden Feuers (Schoolcraft 1, S. 85 f.; 2, S. 113 ff.; 3, Bd. 3, S. 324 ff.; Williams, S. 244 f.). Eine Timagami-Version (M 444b; Speck 7, S. 47-53) beruft sich auf die Tatsache, daß die beiden Heldinnen im Winter unter freiem Himmel schlafen, um zu zeigen, daß es leichtsinnige Mädchen sind. Nach ihrem Besuch im Himmel und ihrem Abenteuer mit dem Vielfraß »beginnt die Eisschmelze«. Das Loch, durch das sie zur Erde hinabsteigen, entspricht der Stellung der Plejaden, die in diesen Breiten gegen Ende Januar oder Anfang Februar nach Einbruch der Dunkelheit kulminieren, womit für die Irokesen das Jahr beginnt (Fenton, S. 7). Eine Ojibwa-Version des Oberen Sees (M 444c; Jones 1, S. 371) erklärt, wie Tauchervogel,

<sup>3</sup> Die Micmac kehren die Rolle des ersten Vogels um (Leland, S. 164 ff.). Die Probleme der semantischen Valenzen werden wir im folgenden Band behandeln.

der Mörder seines Bruders, den Winter in einem Sumpf verbrachte. Der Herr des Winters versuchte vergebens, ihn einzufrieren und auszuhungern, und Tauchervogel behielt die Oberhand. Er siegte auch über den Winter in einer Menomini-Version (M 444d; Skinner-Satterlee, S. 408 ff.). Nicht weniger real als in den Mythen der östlichen Algonkin scheint die jahreszeitliche Periodizität in denen der Ojibwa nur verschoben zu sein. Alle unterliegen sowohl einer räumlichen Achse, denn die Geschichte spielt sich zwischen dem Oben und dem Unten ab, wie einer zeitlichen Achse, die je nach den Fällen vom Winter zum Frühling oder vom Frühling zum Winter reicht. Wie weit sind wir bisher gekommen? Die Mythen aus der Gegend der Großen Seen fügen der Geschichte von den Gattinnen der Gestirne noch eine Schlußepisode hinzu – die des Steißfußes –, und diese Episode endet selbst mit der Rückkehr des Frühlings. Hingegen geht in den Ebenen eine Eingangsepisode – die des Stachelschweins – der Geschichte von den Gattinnen der Gestirne voraus, die folglich mit der Ankunft des Winters beginnt. In der Tat steht das Stachelschwein, der Herr des Eises und der Kälte, dem Steißfuß entgegen, dem Herrn der Eisschmelze und der Erwärmung. Wir erhalten damit zwei symmetrische Reihen:

	1	2	3
<i>Zentral-Algonkin:</i>		Gattinnen der Gestirne	Rückkehr des Frühlings ( <i>Steißfuß-Fassung</i> )
<i>Stämme der Ebenen:</i>	Ankunft des Winters ( <i>Stachelschwein-Fassung</i> )	Gattinnen der Gestirne	

Wir stehen also vor einer doppelten Frage: Gibt es etwas, das die Eingangssequenz in der Ojibwa-Reihe ersetzt? Gibt es etwas, das die Schlußsequenz in der Reihe der Ebenen ersetzt? Und wir können auf diese Fragen nicht antworten, ohne eine weitere zu stellen, von der sie abhängen: In welcher Hinsicht ist das Stachelschwein ein Symbol für die winterliche Periodizität?

Auch wenn das Stachelschwein während der kalten Jahreszeit ruht, hält es keinen Winterschlaf, und sein thermischer Zyklus hat einen wenig ausgeprägten Charakter. Die wahre Antwort liegt anderswo:

*M 445. Arapaho: das farbige Stachelschwein*

Zu Beginn des Herbsts lagerten Indianer an einem Waldrand. Das Jahr war gut gewesen, und die Frauen beschäftigten sich damit, die Häute abzuschaben, zu gerben, zu bemalen und zu besticken. Leider fehlte es ihnen an den für ihre Stickereiarbeit unerläßlichen Borsten des Stachelschweins. Vor allem eine Frau, die eine ausgezeichnete Stickerin war, konnte ein Werk nicht beenden, das sie als religiöse Pflicht betrachtete. Ihre Tochter, die ebenso schön wie klug und ihren Eltern zärtlich ergeben war, erzählte, daß sie von einem farbigen Stachelschwein gehört habe, dem sie die Ehe anbieten wolle, obwohl sie nicht den Wunsch hatte, einen Hausstand zu gründen. Aber ein solcher Schwiegersohn könnte ihre Mutter versorgen, die vorläufig so viele Borsten wie möglich sammeln und sich damit abfinden sollte.

Das junge Mädchen ging zu dem farbigen Stachelschwein. »Ich biete mich dir an«, sagte sie, »denn die Zeiten sind hart: meine liebe Mutter hat keine Borsten mehr für ihre Stickarbeiten. Ich werde die Deine sein, und du wirst uns, meinen Eltern und mir, helfen.« Das Stachelschwein zögerte zuerst, aber seine hübsche Besucherin hatte es gerührt, und schließlich willigte es ein. Beide führten eine sehr glückliche Ehe.

Eines Tages, als sie vor ihrem Zelt in der Sonne saßen, legte das Stachelschwein sein Haupt auf die Knie seiner Frau und sagte ihr, sie dürfe ihn entlausen, d. h. seine Borsten herausziehen, um sie ihrer Mutter zu geben: »Zu dieser Jahreszeit«, erklärte es, »habe ich viele Borsten; am Ende des Sommers habe ich sehr wenige. Erwinnere dich, daß ich in den heißen Monaten nicht viel geben kann, aber daß ich im Herbst und im Winter immer reichlich versorgt bin.« Die Frau machte sich daran, die Borsten auszureißen, mit denen sie die dafür vorgesehenen Beutel füllte. Die Mutter war sehr zufrieden: »Sage deinem Mann, wie sehr ich seine Güte und Großzügigkeit schätze«, rief sie, als sie die Beutel voller weißer, roter, gelber und grüner Borsten in Empfang nahm.

Die junge Frau unterrichtete ihre Eltern über die Lebensgewohnheiten ihres Mannes und ging zu ihm zurück. Seit dieser Zeit färben die Frauen die Borsten für ihre Stickereien. (Dorsey-Kroeber, S. 230 f.)

In den Mythen, die zur »Stachelschwein-Fassung« gehören (M 425-430), begeistern sich die jungen Mädchen an der Weiße, der Größe und der Fülle der Borsten. Und wie die Heldin von M 445



lehrt das farbige Stachelschwein, daß diese Eigenschaften nur im Herbst und im Winter vereint sind, womit sich unsere Hypothese über den Zeitpunkt, an dem die mythische Erzählung beginnt, bestätigt. Gleichzeitig verstehen wir auch, warum und auf welche Weise das Stachelschwein ein periodisches Tier ist: die Quantität wie die Qualität seiner Borsten wechseln mit den Jahreszeiten.

In den Stämmen der Ebenen gewinnen diese Besonderheiten nun aus zweierlei Gründen ein außergewöhnliches Gewicht. Die Stickerien aus den Borsten des Stachelschweins, die einen geometrischen Stil haben und rein dekorativ zu sein scheinen, haben eine symbolische Bedeutung. Es sind Botschaften, über deren Form und Inhalt die Stickerin lange nachgedacht hat. Ihre stets philosophische Reflexion bringt sie zuweilen in einen Zustand der Gnade, in dem die Künstlerin eine Offenbarung erhält. Bevor sie sich an die Arbeit macht, fastet sie, betet, zelebriert Riten, beachtet Verbote. Der Beginn und das Ende der Arbeit werden von Zeremonien begleitet: »Das Gewand wurde so angeordnet, daß es einem Bison ähnelte, dann beräucherte man es und berührte es, so als wolle man das Tier aufstehen lassen. Dann breitete man es aus und legte fünf Federn darauf, eine an jede Ecke und eine in die Mitte. Die Frauen nähten die Federn an jeder Stelle fest. Dann sprach Dame-Gelb den Namen des Mannes aus, für den sie das Gewand gestickt hatte, und schickte nach ihm. Es war Vogel-im-Baum. Er kam und setzte sich nieder, die Augen dem Eingang zugewandt. Dame-Gelb spuckte viermal auf das Gewand, streckte es mehrere Male dem Mann entgegen und übergab es ihm schließlich. Dann beräucherte man das Kleidungsstück und seinen Besitzer, der der Stickerin sein bestes Pferd schenkte; sie küßte ihn, um sich zu bedanken. Dann ging er mit seinem neuen Gewand fort« (Kroeber 3, S. 34). Die Kunst der Borstenstickerei ist also der raffinierteste und höchste Ausdruck der materiellen Kultur. Daher behielten die Schwarzfuß-Indianer sie einer kleinen Zahl von initiierten Frauen vor (Dempsey, S. 53).

Zweitens erforderte diese Arbeit, die ausschließlich den Frauen zufiel, ein beachtliches Geschick. Es gibt vier Arten von Borsten: die großen und groben vom Schwanz; sodann, in der Reihenfolge ihrer Vorzüge, die vom Rücken und vom Hals, sowie die feinsten, die sich auf dem Bauch befinden. Um sie abzuplatteln, geschmeidig zu machen und zu färben, mußten vielfache Schwierigkeiten überwunden werden, auf die dann die Schwierigkeit folgte, sie zu biegen,

zu verknoten, zu verzahnen, zu vernähen, zu flechten, einzuweben oder miteinander zu verschlingen (Orchard). All diese Talente konnten nicht schmerzlos erworben werden. Die Menomini sagen, daß »die Kunst der Borstenstickerei mühsam und gefährlich war . . . Die scharfen Spitzen . . . zerstachen die Finger . . ., und wenn man sie abschnitt, um sie auf die gleiche Länge zu bringen, konnten sie in die Augen springen und blind machen« (Skinner 14, S. 275).

Bevor sich die Schwarzfuß-Frauen an die Arbeit machten, rieben sie sich das Gesicht mit einer magischen Farbe ein, um sich gegen diese Gefahr zu schützen (Dempsey, S. 52). Die Arapaho erzählen ähnliche Geschichten: »Wenn eine unerfahrene Person zum ersten Mal zu sticken versucht, scheitert sie unweigerlich. Die Spitzen der Borsten treten heraus, und das Werk löst sich auf. Eine Frau erzählt, daß sie in ihrer Jugend Stickerinnen helfen wollte. Es war ihr erster Versuch, und ihr Teil war völlig verpfuscht: die Stacheln lösten sich, und die anderen Frauen verboten ihr, fortzufahren. Sie betete darum, eine geschickte Arbeiterin zu werden, und tat den Schwur, ganz allein ein ganzes Kleid im selben Stil zu sticken. Eine alte Frau stimmte ihr bei. Daraufhin lösten sich die Stacheln nicht mehr, und sie konnte sticken« (Kroeber 3, S. 29). So ist es nicht erstaunlich, daß die Stickerinnen einen Stab aufbewahren, der ebenso viele Markierungen aufweist, wie sie Gewänder hergestellt haben, und daß sie, wenn sie alt geworden sind, in allen Einzelheiten die Muster eines jeden und ihre besondere Symbolik zu beschreiben wissen: sie haben mehr Mut zum Leben, wenn sie die vergangenen Zeiten beschwören und die großen Werke, die sie vollendet haben (ibid., S. 29 f.).

Die Stickerei ist also nicht nur eine außergewöhnliche Art der Kultur in Gesellschaften wie der der Menomini, in der »mit Borsten gestickt« durch ein Wort bezeichnet wird, das »bereichert« bedeutet (Skinner 14, S. 140). Sie ist auch das höchste Talent, das man den Frauen wünschen kann und das ihre vollkommene Erziehung beweist. Die Heldin von M 425-430, die der Anblick des Stachelschweins fasziniert, begehrt es für Stickereiarbeiten; und sie gibt die Borsten ihrer Mutter. Durch dieses aufschlußreiche Detail erkennt man zunächst, daß das Mädchen wohlherzogen ist; sie ist sogar übereifrig, denn sie will das Stachelschwein fangen, eine Aufgabe, die, wie es scheint, gewöhnlich den Männern zufiel (Orchard, S. 6). Zudem unterliegen in 12 der 19 Versionen der Stachelschwein-

Fassung die jungen Mädchen der Bürde des Holz sammelns. Die anderen sind weniger deutlich, außer zweien, in denen die Heldin Wasser schöpft oder Mokassins herstellt. Die Arapaho vertrauten nun aber das Holz sammeln den sehr jungen Mädchen und alten Frauen an: »Als ich klein war«, erzählt 1932 eine 77 Jahre alte Informantin, »half ich meiner Mutter, das Holz von sehr weit her zu schleppen; doch als ich eine Frau wurde, durfte ich das Holz nicht mehr auf meinem Rücken tragen, denn dies war eine Arbeit für die Alten« (Michelson 2, S. 599). Ein Mädchen aus guter Familie im heiratsfähigen Alter verrichtet keine häuslichen Arbeiten mehr; es lernt, was wir die geselligen Künste nennen, in erster Linie das Sticken, eine vornehme Beschäftigung, welche die Zeugnisse den »schmutzigen« Hausarbeiten entgegensetzen (Dorsey-Kroeber, S. 64). In diesem Lebensabschnitt der jungen Mädchen wurde ihre Tugend genauestens überwacht. Ihre Mutter begleitete sie zum Fluß, oder wenn sie sich entfernten, um ihre Notdurft zu verrichten. Vorsichtshalber trugen sie außerdem noch einen Keuschheitsgürtel aus Schnüren, die von der Taille bis zu den Knien um den Körper gewickelt waren, ein Brauch, der auch bei den Assiniboinen (Denig, S. 590), den Cree (Mandelbaum, S. 245) und den Cheyenne verbreitet war, bei denen die jungen Gattinnen diesen Schutz noch ein oder zwei Wochen nach ihrer Heirat trugen; der Honigmond verging mit Gesprächen (Grinnell 2, Bd. 1, S. 131, 5, S. 14 f.). Auch die Arapaho-Damen blieben bis zur Ehe keusch. Tagsüber waren sexuelle Beziehungen zwischen den Gatten strengstens untersagt, aber auch des Nachts mußte die Frau den Arm über ihr Gesicht legen, um es während des Koitus zu verbergen. Frauen, die diese Regel nicht beachteten, hielt man für lasterhaft (Michelson 3, S. 139).

Diese wohlbehüteten Mädchen pflegen sich mit Hingabe. Mit einem Toiletten-Necessaire ausgestattet, das diverse Schönheitsmittel beinhaltete, verbrachten sie viele Stunden damit, ihr Haar und ihr Gesicht zu färben, mit einer Quaste aus dem von den Borsten befreiten Schwanz des Stachelschweins; sie trugen viel Schmuck und parfümierten nicht nur sich selbst, sondern auch ihre Pferde. Und in all dieser Pracht traten sie bescheiden auf, hielten die Augen stets gesenkt, zwangen sich, nicht laut zu lachen oder zu sprechen (Michelson 2, passim).

Wie es ein Arapaho-Mythos mit eigenen Worten erklärt (M 446;

Dorsey-Kroeber, S. 64 f.), schienen diese prunkvoll geschmückten jungen Prinzessinnen, die von jeder groben Arbeit befreit waren, so entfernt zu sein, daß nur ein übermäßig langer Penis sie hätte erreichen können. Es waren also in doppelter Hinsicht lunare Geschöpfe (vgl. M 256, S. 83), nach dem Bild, das sich die Irokesen von den Flecken des Gestirns machen: eine sitzende Frau, die unermüdlich mit Borsten stickt; denn wenn sie ihr Werk beenden müßte, würde das Ende der Welt kommen (Curtin 2, S. 508).

In der Stachelschwein-Fassung wählt Mond eine von ihnen zur Gattin, die aber zum Sticken noch zu jung ist, da sie die Borsten für ihre Mutter bestimmt und selbst noch die Bürde des Holzsammelns zu tragen hat. Wir müssen also in der Heldin von M 425-430 eine Heranwachsende kurz vor der Pubertät sehen. M 428 präzisiert sogar, daß ihre Ehe mit Mond nicht nur für sie, sondern für die ganze Menschheit dem Auftauchen der ersten Regel vorhergegangen ist.

Dieses Detail ist einigermaßen wichtig, denn es ermöglicht es, die kleine Gattin von Mond mit dem Vogelnestausheber der Bororo zu vergleichen (M 1), den der Mythos als einen noch nicht mannbaren Knaben beschreibt, der aber kurz vor der Initiation steht (RK, S. 64 f., 82). In beiden Fällen ist nun aber die Hauptfigur vertikal getrennt, auf dem Gipfel eines Baums oder einer Felswand, Endpunkt oder Etappe eines Aufstiegs oder Abstiegs. In den Algonkin-Versionen tritt diese Ähnlichkeit deutlich hervor: die beiden Heldinnen landen in einem Nest, aus dem ein grimmiger Vierfüßler – der Vielfraß oder Labradordachs (vgl. L.-S. 9, S. 67-72 [64 bis 69]) – heraussteigen hilft, als Gegenleistung für ein sexuelles Versprechen; während der Vogelnestausheber der Gé-Mythen (M 7-12), der ebenfalls in einem Nest gefangen ist, vom Jaguar die gleiche Hilfe erhält gegen ein Angebot an Nahrungsmitteln.

Das Motiv des Nests kommt in den Arapaho-Versionen und allgemein in den Ebenen nicht vor; doch die Liturgie des Sonnentanzes bezeugt es in Form eines das Nest des Donnervogels darstellenden Reisigbündels, das man in die Gabel des Hauptpfostens des Gewölbes legt und in das man einen Grabstock steckt, der die Heldin symbolisiert. Der Tanz selbst hat häufig das Ziel, vom Donnervogel den Regen zu erbitten, und wir erinnern uns, daß M 1 ein Mythos vom Ursprung der Regenzeit ist. Im übrigen müssen alle seine Varianten zur selben Zeit des Jahres beginnen, nämlich der-

jenigen, in der die Aras und Papageie ihre Eier ausbrüten und ihre Jungen aufziehen. Doch abgesehen davon, daß die sexuellen Zyklen in der Gegend des Äquators und in den Tropen eine abgeschwächte Periodizität haben, besitzen wir sehr unzulängliche Kenntnisse über die Lebensgewohnheiten der Sittiche. Mehreren brasilianischen Spezialisten zufolge, an die sich Mlle. Aurore Monod und Pierre Verger in unserem Namen gewandt haben, erfolgt in der Gegend des Zentralplateaus das Eierlegen während einer Periode, die von August bis Dezember reicht. Aber auch wenn sichere Informationen fehlen, ahnen wir, daß diese Mythen eine ausgedehnte Gruppe bilden, die sich durch das Ineinandergreifen einer räumlichen und einer jahreszeitlichen Achse definieren läßt.

Kehren wir zum Stachelschwein zurück. Als jahreszeitliches Tier steht es mit dem weiblichen Geschlecht in doppelter Affinität. Denn die Mädchen sind periodische Wesen, und um stets möglichen Ausschweifungen vorzubeugen, hält man es für unerlässlich, sie gut zu erziehen. Auf der Ebene der Kultur bemißt sich diese gute Erziehung nun aber nach ihren Talenten in den geselligen Künsten, deren natürliche Materie die Borsten des Stachelschweins sind. Mehr noch: wir haben gesehen, daß die Erziehung der Mädchen ein Kapitel Physiologie enthält. Man verlangt nicht nur, daß sie gute Manieren haben und stecken können, sie müssen auch innerhalb einer bestimmten Frist gebären und genau geregelt sein. Das Stachelschwein dessen Borsten durch ihr Wachstum der Tätigkeit der Frauen als Kulturträgern den Rhythmus geben, beugt durch seinen periodischen Charakter auch der Verzögerung oder Unordnung vor, welche die Lebensrhythmen bedrohen. Die Ten'a-Indianer, Athapaskan aus dem äußersten Norden, sagen, daß das Stachelschwein ohne Schmerzen gebiert: »Es läßt seine Jungen fallen und springt weiter hin und her, als ob nichts geschehen wäre... Man gibt also der schwangeren jungen Frau einen Stachelschwein-Fötus, und sie schiebt ihn zwischen ihr Hemd und ihren nackten Körper, damit er zur Erde falle wie ein Baby« (Jetté, S. 700 ff.). Die Ten'a leben weit von den Arapaho entfernt, aber in der Nähe der Kaska, die die Geschichte von den Gattinnen der Gestirne kennen (M 431) und die Episode des Stachelschweins transformieren, indem sie ihr einen kulturellen Grundton geben: um dem Vielfraß zu entkommen, erhalten die Heldinnen die Hilfe eines Wasservogels, der ihnen über einen Fluß hilft, mittels eines Geschenks an Bändern,

*die mit Stachelschweinborsten bestickt sind.* Symmetrisch dazu lassen sich in den Ojibwa-, Micmac- und Passamaquoddy-Mythen, in denen die Episode des Stachelschweins fehlt (M 444a-c, M 437-438), die Heldinnen bei ihrem lächerlichen Mann durch verfaulte Holzklotze voller Ameisen vertreten –, Insekten, die in der Mythologie der Schwarzfuß-Indianer als Meister im Sticken vorkommen (M 480; Wissler-Duvall, S. 129-132; Josselin de Jong 2, S. 97-101).

Stimmt es aber, daß abgesehen von diesen seltenen Verkleidungen die Episode des Stachelschweins in den Versionen der nördlichen Sichel fehlt, wie es Thompson bei der Definition seines Typus III folgert?

*M 447. Ojibwa: die Gattinnen der Gestirne (umgekehrte Variante)*

Es waren einmal zwei Schwestern, die alleine lebten und denen ihr Hund beim Jagen half. Es wurde Winter. Der Hund tötete einen Hirsch, dessen Fleisch lange vorhielt. Als es aufgegessen war, tötete der Hund einen weiteren Hirsch. Das Tier war fett; die Frauen und der Hund hatten bis zur Mitte des Winters zu essen. Dann begab sich das Trio auf die Jagd, jedoch ohne Erfolg. Sie wurden von Wölfen angegriffen, als sie einen zugefrorenen See überquerten. Die ältere Schwester, die sehr dumm war, sagte ihnen liebenswürdige Worte, die den Hund ermutigten, sich ihnen zu nähern. Die Wölfe bissen ihm die Kehle durch und entflohen. Die Frauen wollten sie verfolgen und verirrten sich. Sie hatten keinen Hund mehr und nichts mehr zu essen.

Da erblickten sie ein Stachelschwein. Die verrückte Schwester bewunderte seine schneeweißen Borsten und wollte sie haben. Das Tier forderte sie auf, sich auf den Baumstumpf zu setzen, in dem es wohnte. Die beiden Schwestern stritten sich lange darum, welche von ihnen ihr Hinterteil zur Verfügung stellen sollte. Schließlich willigte die Verrückte unter der Bedingung ein, daß sie die schönsten Borsten bekäme. Sie quetschte sich in die Öffnung, und das Stachelschwein schlug ihr mit dem Schwanz kräftig auf den Hintern, in den seine Borsten eindringen. Mit ihrem geschwollenen Hinterteil konnte das Mädchen nicht mehr laufen, und ihre Schwester mußte es in ihrem Schlitten ziehen. Sie kamen zu einem See, sahen in einem Baum das Nest eines Fischervogels. Leichtsinnig, wie sie war, wünschte sich die ältere Schwester dieses Ruhelager. Sie fanden sich beide darin eingekeilt, zur großen Verzweiflung der Jüngeren.

Mehrere Tiere kamen vorbei, die ihnen nicht helfen konnten oder wollten, obwohl die Mädchen ihnen die Ehe versprochen. Der Vielfraß willigte ein; er half zuerst der Älteren heraus, die auf ihn urinierte, wäh-



rend er sie hielt, sodann der Jüngeren. Als er mit dem verrückten Mädchen schlief, tötete er es fast. Die andere befreite ihre Schwester mit Axt-hieben, deren Spuren der Vielfraß noch heute unterhalb seiner Lenden trägt.

Die Verwundete erholte sich nur langsam. Als sie geheilt war, ließen sich die beiden Schwestern am Ufer eines Flusses nieder, um zu fischen. Da tauchte Nänabushu auf, der betrügerische Demiurg, der eine Krankheit vorschützte, um bei ihnen zu bleiben. Eine Maus unterrichtete die jüngere Schwester von den sündhaften Begierden ihres Gasts, woraufhin diese das Weite suchte. Kurz darauf tat die Ältere es ihr nach. Nänabushu, der sich totgestellt hatte, um seine Pflegerinnen zurückzuhalten, verfolgte sie. Sie flüchteten sich in den Himmel, wo die verrückte Schwester einen Streit über die Sterne vom Zaun brach, welcher wohl der beste Ehemann wäre. Sie gab einem blassen Stern den Vorzug, ihre Schwester wählte den glänzendsten. Als sie am nächsten Morgen erwachten, lag die Verrückte neben einem Greis, und die Kluge hatte einen schönen Jüngling zum Gatten. (Jones 2, Teil 2, S. 455-467)

Mehrere Elemente dieses Mythos wie auch seiner »richtigen« Version (M 444) bleiben in den Ojibwa- und Menomini-Zyklen des Betrügers bestehen (Jones 2, Teil 1, S. 133-139; Josselin de Jong 1, S. 19 f.; Hoffman, S. 165), ein Mythos, der zuweilen die Form eines Episoden-Romans annimmt, dessen Aufbau an eine Erzählgattung erinnert, auf die einige südamerikanische Beispiele unsere Aufmerksamkeit gelenkt hatten (s. oben, S. 116-135). Der Algonkin-Betrüger reist in der Luft zusammen mit Geiern, die ihn boshafterweise fallen lassen; und er findet sich in einem hohlen Baum gefangen. Damit Frauen ihn mit der Axt aus dem Stamm befreien, behauptet er, ein mit herrlichen Borsten geschmücktes Stachelschwein zu sein. Dann stiehlt er ihnen ihre Kleider und sucht das Weite. Als Frau verkleidet und mit einer künstlichen Vagina versehen, die er aus der Milz eines Elchs hergestellt hatte, läßt er sich von einem scheuen Jungesellen heiraten, täuscht die Geburt eines Komplizen-Tiers vor, das er für sein Baby ausgibt. Doch die Milz beginnt zu faulen, und der Gestank verrät ihn.

Es besteht kein Zweifel, daß wir hier an eines der Fundamente der amerikanischen Mythologie rühren, ohne im übrigen nach der Ursache dieser Vertiefung fragen zu müssen, die sowohl logischer wie historischer Art sein kann. Wir kennen seit langem den engen Parallelismus, der in dem Zyklus des Betrügers zwischen den Mythen

der Indianer aus dem Chaco und denen der Algonkin-Familie besteht, und wir möchten auf einen ganz besonderen Aspekt dieses Parallelismus hinweisen. Der vorige Band (HA, Erster Teil II, III) hatte uns zu dem Zyklus des Betrügers geführt, und zwar mittels Mythen aus dem Chaco, deren Heldin auf eine Honigsorte verrückt ist, die man in hohlen Bäumen findet. Bei dieser Gelegenheit haben wir gezeigt, daß so wie die Jagd- und Fischgifte und die mythische Figur des Verführers auch der Honig, ein verführerisches, aber oft giftiges Nahrungsmittel, einen Schnittpunkt zwischen Natur und Kultur darstellt. Der südamerikanische Prototyp des schlecht erzogenen Mädchens, nämlich das auf Honig verrückte Mädchen, begeht den Fehler, dem natürlichen Reiz des Honigs zu verfallen, statt ihn auf die Kultur zu übertragen. Erfüllt aber das Stachelschwein der Algonkin-Mythen nicht genau dieselbe Funktion wie der Honig? Auch das Stachelschwein liegt in hohlen Bäumen gleich einem natürlichen Wesen, das der Kultur eine fertige Materie liefert: seine Borsten; und wir bemerken augenblicklich deren formale Analogie zum Honig, der Leckerei oder Gift sein kann, wie zu den Jagd- oder Fischgiften, wundersamen, aber unverzehrbaren Mitteln der Nahrungsproduktion. Tatsächlich weisen die Borsten den gleichen zwiespältigen Charakter auf: kostbare Gegenstände, die Begehrlichkeit wecken, aber gefährlich sind aufgrund ihrer scharfen Spitze, die die Haut der Arbeiterin durchsticht. Die Arapaho, in dieser Hinsicht mit König Ludwig XII. übereinstimmend, der als Wappen ein Stachelschwein trug mit der Inschrift *Spicula sunt humili pax haec, sed bella superbo*, verglichen die Borsten mit bewaffneten Kriegern, die man in Harnblasen einsperrt, die einzige Haut, die sie nicht durchdringen können (Dorsey-Kroeber, S. 378). Das Stachelschwein, das in den Algonkin-Mythen ein metaphorischer Verführer ist, verwandelt sich nun in denen der Ebenen in einen wirklichen Verführer. Und jedesmal erlaubt er es, zwischen einem wohl erzogenen und einem schlecht erzogenen Mädchen zu unterscheiden.

Diese Verwandtschaft, welche die Mythen aus beiden Hemisphären einander nähert, wenn man sie auf der tiefsten Ebene erfaßt, läßt vermuten, daß M 447 der Prototyp sein könnte, dem die anderen Algonkin-Versionen sowie die Versionen der Ebenen entstammen. Wenn man den Streit der Brüder Sonne und Mond um die irdischen Gattinnen an erster Stelle finden will, braucht man nur

den Ojibwa-Mythos auf zwei Achsen umzukehren, der den Streit der irdischen Schwestern um himmlische Ehemänner an den Schluß setzt. In beiden Fällen steht die Stachelschwein-Episode am Anfang, jedoch unter Umkehrung aller Termini: *liegender* statt *stehender* Baum; *innen* statt *außen* befindliches Stachelschwein; *verrücktes* statt *kluges* Mädchen, das sich auf das Stachelschwein (von oben nach unten) *setzt*, statt sich zu ihm (von oben nach unten) zu *erheben*; *aggressives* statt *verführerisches* Tier, das seine Eroberung von hinten *zerfleischt*, statt sie von vorn zu *entjungfern* ... Der Gegensatz zwischen den beiden Schwestern, der klugen und der verrückten, restituiert um so mehr denjenigen zwischen menschlicher Gattin und Fröschin, als die verrückte, wie diese letztere, ihren Urin nicht zurückhalten kann: sie urinierten zur falschen Zeit. Die beiden menschlichen Heldinnen der Ebenen (diejenige, die zum Himmel aufsteigt, und diejenige, die auf der Erde bleibt) sind Dorfbewohnerinnen; die eine will sich nicht von der Stelle bewegen, die andere bewegt sich vertikal von der Stelle. Die beiden Heldinnen der Ojibwa-Mythen haben kein Dorf oder keines mehr: sie sind allein auf der Welt (M 447) oder ausgestoßen (M 444); und sie bewegen sich zuerst horizontal fort, die eine kühn, die andere widerstrebend. In dieser Hinsicht scheint M 447 einen Übergang zwischen M 444 und M 443 zu bilden, in denen die Schwestern im wörtlichen Sinn »Läuferinnen« sind, was die Töchter des Demiurgen im wörtlichen und übertragenen Sinn (sie »laufen« Männern nach) in einem südamerikanischen Mythos (M 415) sind, mit dem die vorstehende Diskussion zeigt, daß der Vergleich keineswegs willkürlich ist. Schließlich bemerken wir, daß die Erzählung in den Versionen der Ebenen und den »rechten« Algonkin-Versionen mit dem Aufstieg zum Himmel und der Heirat mit den Gestirnen beginnt, in der umgekehrten Version dagegen damit schließt (s. oben, S. 266 ff.).

Gegenüber der Reihe aus den Ebenen, die wir hier noch nicht vervollständigen wollen, verfügen wir also nicht nur über eine (S. 261), sondern über zwei Reihen aus der Richtung der östlichen Algonkin (siehe Schema auf der folgenden Seite).

Zur Vervollständigung der Kommutationstafel wäre es interessant, die Arten der Bäume miteinander zu vergleichen, auf denen in den Mythen die Heldinnen hinauf- oder hinuntersteigen. Leider werden diese nicht immer präzisiert. Sowohl in den Mythen wie im

Östliche Algonkin	1)		Gattinnen der Gestirne ( <i>am Anfang</i> )	Steißfuß- Fassung
	2)	Stachel- schwein- Fassung <sup>(-1)</sup>	Gattinnen der Gestirne ( <i>am Ende</i> )	
Ebenen	3)	Stachel- schwein- Fassung	Gattinnen der Gestirne ( <i>in der Mitte</i> )	.....

Ritual der Arapaho und anderer, benachbarter Stämme scheint dieser Baum der *cottonwood* zu sein (*Populus monilifera, sargentii*), der so genannt wird, weil er im Frühling pelzige Blüten trägt – ein für die trockenen Ebenen am Fuße der Rocky Mountains charakteristischer Baum: »Er wächst niemals in offenem Gelände, sondern stets in der Nähe der wenigen Flüsse, und ist ein untrügliches Zeichen für das Vorhandensein von Wasser an der Oberfläche oder in geringer Tiefe in einer Gegend, in der es praktisch keine natürliche Bewässerung gibt. Zwischen Holz und Rinde scheidet er einen milchigen und süßen Saft aus, den die Indianer sehr schätzen: ihre *ice-cream*, wie ein Informant sagt. Der Baum hat einen fast sakralen Charakter« (Mooney 4, S. 967 f.). Für die Arapaho ist diese amerikanische Pappel auch der Prototyp der Laubbäume (Kroeber 3, S. 347), im pflanzlichen Bereich also dem Stachelschwein kongruent. Dieses Tier verkörpert den Mond. Und es gibt bei den Arapaho einen rituellen Gegenstand, der auf der einen Seite eine Mondichel zeigt, die eine Pappel trägt, auf der anderen eine Zeder (ibid., Tafel LXXVIII und S. 353).

In der Tat steht die Pappel, deren Holz weich und deren Laubwerk periodisch ist, der Zeder entgegen (*Juniperus* sp.), die ebenfalls für heilig gehalten wird »wegen ihres dauerhaften und duftenden Laubs, ihres roten und harten Holzes« (Mooney 4, S. 979). Das Paar *Pappel/Zeder* steht wahrscheinlich in einem Dreieckssystem, in dem die Weide (*Salix* sp.) die dritte Spitze einnimmt (Gilmore 1, S. 57 f.). Wenn nun aber in den Mythen der Algonkin der Ebenen die Pappel der Heldin beim Aufstieg hilft, so hilft bei den östlichen

Algonkin eine Konifere (*Tsuga canadensis*) mit dauerhaftem Laub, hierin der Zeder kongruent, den Heldinnen beim Abstieg.

Die Kiowa stellen uns vor ein Problem. Diese Indianer, die am Rand des Gebiets des Mythos von den Gattinnen der Gestirne leben und zu keiner der großen Sprachfamilien gehören, in denen er vorherrscht, bringen diesen Mythos wie ihre Nachbarn der Ebenen mit dem Sonnentanz in Verbindung. Sie feiern ihn jedes Jahr, »wenn der Flaum auf den Pappeln erscheint«, d. h. im Juni (Mooney 2, S. 242). Sie geben diesem Holz also eine periodische und natürliche, aber auch rituelle Funktion, denn sie fertigen das Dach des Gewölbes aus Pappelholz (Mooney 2, S. 243; Spier 3), einschließlich des Hauptpfostens (Parsons 2, S. 98 f.; Nye, S. 59). Dennoch verleiht ein von Mooney bestätigter Eingeborenen-Illustrator (4, S. 979) dem mythischen Baum den unbestreitbaren Aspekt einer Konifere, wiewohl eine Version ihn als Pappel bezeichnet, die aber auch das Stachelschwein in einen »gelben Vogel« transformiert (Parsons 2, S. 4 f.). Ohne diese Schwierigkeit lösen zu wollen, weisen wir darauf hin, daß der Sonnentanz bei den Kiowa einige Eigentümlichkeiten aufweist: er schließt Züchtigungen und Blutvergießen aus. In ihren Versionen des Mythos (M 448; Mooney 2, S. 238 f.) verkörpert das Stachelschwein den Sohn der Sonne und nicht den Mond, der im übrigen in der Erzählung gar nicht auftaucht.

Dieser Fall, bei dem die Umkehrungen einander auf allen Ebenen entsprechen, beeinträchtigt also nicht das allgemeine System der Gegensätze, das wir freigelegt haben. Zwischen der Stachelschwein-Fassung der Ebenen und der Steißfuß-Fassung der östlichen und nördlichen Algonkin bildet die »umgekehrte Stachelschwein«-Fassung, die bei den Ojibwa und den Menomini bezeugt ist, ein Zwischenglied. Dies tritt noch deutlicher zutage, wenn man sieht, daß diese Fassung den Ablauf des jahreszeitlichen Zyklus verschiebt: die Heldinnen streifen zu Beginn des Winters umher und begegnen dem Stachelschwein in seiner zweiten Hälfte. Wenn die Ältere sich von ihren Wunden erholt hat, lassen sie sich am Ufer eines Flusses nieder, um zu fischen, also nach der Eisschmelze im Frühling. Zu dieser Zeit taucht auch der Betrüger auf und versucht, die Zuneigung der beiden Schwestern zu erschleichen, wie es der Betrüger der anderen östlichen Versionen tut, der Steißfuß, Herr des Fischfangs und des Frühlings. Hier wie dort ist die Reihenfolge der Episoden lediglich umgekehrt.

Doch wenngleich die Stachelschwein-Fassung der Ebenen in einer Korrelations- und Gegensatzbeziehung zur Steißfuß-Fassung der östlichen Algonkin steht, so weichen sie doch in einem Punkt voneinander ab. In der ersten hat das Stachelschwein zwei Funktionen: eine natürliche als Herr des Winters und eine kulturelle als Lieferant von Borsten, dem Rohstoff der Stickerei. In der Steißfuß-Fassung begegnen wir zwar auch diesen beiden Funktionen, aber sie sind auf verschiedene Tiere verteilt: einerseits der Steißfuß, eine Figur, die in kultureller Hinsicht nichts gilt, aber in natürlicher Hinsicht unschlagbar ist, da sie über die Rückkehr des Frühlings herrscht; andererseits der Tauchervogel oder sein *alter ego* »Perलगewand«, »Perlenspucker« oder »Perlenhaupt« (die Brust des Tauchervogels ziert ein Kranz aus weißen Federn), der keine natürliche Qualifikation in den Mythen hat, die uns beschäftigen, sondern hier ausschließlich die Kultur verkörpert, deren Symbol die Muschelperlen, die sogenannten *wampum*, die er in unbegrenzten Mengen zu erzeugen vermag, wie auch die Borsten des Stachelschweins sind.<sup>4</sup> Am Schnittpunkt von Natur und Kultur drückt dieses in verschleierte Form die gleiche Beziehung aus, welche die getrennten Figuren des Steißfußes und des Tauchervogels in entschleierte Form zum Ausdruck bringen. Wir können also schreiben:

$$\left[ \text{Stachelschwein} \equiv (\text{Natur, Kultur}) \right] \left/ \left[ \begin{array}{l} 1. \text{ Tauchervogel} \equiv \text{Kultur} \\ 2. \text{ Steißfuß} \equiv \text{Natur} \end{array} \right] \right.$$

WINTER SOMMER

Diese formale Struktur ist nun aber dieselbe wie diejenige, mit deren Hilfe wir die Sturnella der Crow-Hidatsa-Versionen der Triade Meise, rotes Eichhörnchen, gestreiftes Eichhörnchen der Micmac-Passamaquoddy-Versionen entgegenstellen konnten. Wir sagten nämlich (s. oben, S. 250 f.), daß ein einziges Tier, die Sturnella, die sich genau zwischen Himmel und Erde befindet, in verschleierte Form die gleiche Beziehung ausdrückt, die drei einzelne Tiere, die in verschiedenen Abständen zwischen Himmel und Erde stehen, in

<sup>4</sup> Diese praktische Affinität der Borsten mit den Perlen, die zu ihrer theoretischen Affinität mit dem Honig hinzukommt, auf die wir bereits hingewiesen haben (S. 270), erklärt, warum in einem Mythos aus derselben Gegend die wilden Beeren, die zwar unverzehrbar sind, aber natürlichen Perlen ähneln, die Rolle spielen, die in den homologen Mythen aus Südamerika dem Honig zukommt (vgl. M 374 und unsere Diskussion oben, S. 63).



entschleierter Form zum Ausdruck brachten. Daraus folgt, daß alle lokalen Formen, zwischen denen Thompson Beziehungen historischer Ableitung oder geographischer Einschließung herzustellen versucht, in einem globalen und kohärenten System stehen:

$$\left[ \begin{array}{l} \text{Sturnella} \equiv (\text{Himmel, Erde}) \end{array} \right] : \left[ \begin{array}{l} \frac{1. \text{ Meise} \equiv \text{Himmel}}{2. \text{ rotes Eichhörnchen} \equiv \text{Mitte}} \\ 3. \text{ gestreiftes Eichhörnchen} \equiv \text{Erde} \end{array} \right]$$
$$: : \left[ \begin{array}{l} \text{Stachelschwein} \equiv (\text{Natur, Kultur}) \end{array} \right] : \left[ \begin{array}{l} \frac{1. \text{ Tauchervogel} \equiv \text{Kultur}}{2. \text{ Stei\ss}fu\ss \equiv \text{Natur}} \end{array} \right]$$

Oder vereinfachend:

Ebenen

$$\left[ \begin{array}{l} \text{Sturnella} + \text{Stachelschwein} \end{array} \right] \equiv \overset{\text{östliche}}{\underset{\text{Algonkin}}{\left( \frac{\text{Meise}}{\frac{\text{Eichhörnchen 1}}{\text{Eichhörnchen 2}}} + \frac{\text{Tauchervogel}}{\text{Stei\ss}fu\ss} \right)}}$$

Dieses ganze System fügt sich in ein anderes, noch allgemeineres ein, das einen Gegensatz zwischen den beiden Hauptmythengruppen von den Gattinnen der Gestirne entwickeln, je nachdem, ob sie mit dem Streit der Männer oder dem Streit der Frauen beginnen:

2 Frauen in Bewegung	1 ältere 1 jüngere	verrückte ältere	Irrtum über das <i>Alter</i> des Gatten	( <i>Natur</i> )	erlaubter Abstieg
2 Männer in Bewegung	1 älterer 1 jüngerer	verrückter älterer	Irrtum über die <i>Erziehung</i> der Frau	( <i>Kultur</i> )	verbotener Abstieg

Wir müssen nun noch auf die zweite auf S. 261 gestellte Frage antworten. Wir haben festgestellt, daß sich die Stachelschwein-Fassung der Ebenen in der Algonkin-Reihe in zweierlei Art widerspiegelt, wenn man so sagen darf: einer symmetrischen – der umgekehrten Stachelschwein-Fassung; und einer antisymmetrischen – der Stei\ssfu\ss-Fassung. Im einen Fall bleiben die Figuren dieselben, aber die horizontale Richtung ersetzt die vertikale Richtung, das Niedrige ersetzt das Hohe, das Hintere das Vordere, das Gute das Schlechte

usw. Im anderen Fall verändern sich auch die Figuren, während der Sommer den Winter ersetzt, die Eisschmelze die Vereisung usw. Damit das Gesamtsystem im Gleichgewicht bleibt, müßten wir also in der Reihe der Ebenen ein Bild finden, das der Steißfuß-Fassung symmetrisch ist, die, vergessen wir es nicht, die Rückkehr des Sommers evoziert.

Auf die Geschichte der Gattinnen der Gestirne folgt in der Mythologie der Ebenen normalerweise die der Großmutter und des Enkels, die meist mit dem Schicksal des Sohns des Gestirns beginnt (s. oben, S. 212). Nach dem Tod seiner Mutter wächst der Held bei einer alten Frau auf, die ihn aufgezogen hat. Er nimmt den Kampf mit zwei Ungeheuern auf, die er nacheinander tötet, und begegnet eines Tages zwei Männern, die gerade den Leichnam eines schwangeren Bison-Weibchens zerstückeln. Der Anblick des unbehaarten Fötus erschreckt den Helden; er flüchtet sich auf den Gipfel eines Baums. Die Unbekannten befestigen den Fötus an dem Stamm, und ihr Opfer wagt nicht mehr, hinabzusteigen. Es schalten sich Fürsprecher ein: der Fötus soll unter der Bedingung abgenommen werden, daß der Held seine Großmutter den beiden Männern ausliefert, die behaupten, in sie verliebt zu sein. Je nach den Versionen bleibt der Gefangene vier Tage lang oder ein ganzes Jahr auf dem Baum. Jedenfalls verläßt er ihn in einem jammervollen Zustand.

Der Schlüssel dieser seltsamen Episode, die den Crow, Hidatsa, Mandan und Arikara gemeinsam ist, findet sich bei diesen letzteren, die behaupten, diesen Mythos als erste besessen zu haben (M 449; G. A. Dorsey 6, S. 60; 2, S. 56 Fn. 1): »Der Knabe hat Angst vor dem Fötus, weil die Tiere noch keine Jungen bekommen haben zu dieser Zeit des Jahres, in der das Sternbild, zu dem sein Stern-Vater gehörte, unsichtbar bleibt. Er wußte also, daß dieser nicht erscheinen würde, um ihm zu helfen, und daß er unfähig war, sich allein zu helfen.«

Eine Crow-Version (M 429a; Lowie 3, S. 52-57) sagt, daß der Held zum Morgenstern wurde, der sich während des Winters versteckt und im Winter vor Morgengrauen aufgeht. Eine andere Version (M 429c; *ibid.*, S. 57-69) führt die Episode des Bison-Fötus weiter aus: »Der Held blieb den ganzen Sommer über auf dem Baum hocken; er konnte erst im Herbst hinuntersteigen, als der verfaulte Fötus sich von selbst löste und abfiel.« Von diesem Abenteuer angewidert, beschloß der Held, sich in einen Stern zu verwandeln,

und er erklärte, daß man ihn in der Zeit, da die Bison-Weibchen trächtig sind, nicht sehen würde, sondern erst dann, wenn sie geworfen haben. Ebenso in einer dritten Version (M 429d; *ibid.*, S. 69-74): »Er wurde zum Morgenstern, der sich nicht im Frühling zeigt, wenn die Tiere ihre Jungen bekommen; man sieht ihn erst danach.«

Es hat nicht den Anschein, als sei dieser »Morgenstern« ein Planet; er gehört zu einem Sternbild, in dem auch die Mutter des Helden, sein Bruder und seine Hunde auftreten. Sie sind zwei Frühlingsmonate lang zu sehen, verschwinden dann während der beiden folgenden Mondumläufe und kehren wieder zurück. Der Interpret glaubt, daß es sich um die Plejaden handelt (*ibid.*, S. 69). Wir erinnern uns, daß sich für die Ojibwa der Kulminationspunkt der Plejaden an der Stelle des Himmelsgewölbes befindet, durch die die Gattinnen der Gestirne entflohen sind (s. oben, S. 260). Sie trennen sich also von diesem Sternbild, während die Protagonisten der Crow-Versionen sich mit ihm verbinden. Auch in dieser Hinsicht bleibt die Symmetrie zwischen den Versionen bestehen.

Ähnlich anderen Indianern begnügten sich die der Ebenen nicht mit astronomischen oder meteorologischen Anhaltspunkten, um ihren Kalender zu gestalten; sie richteten sich auch nach dem Wachstum der Pflanzen und der Tiere. Die Hidatsa, nahe Verwandte der Crow und Nachbarn der Arikara, legten bestimmte Zeiten des Jahres nach der Entwicklung des Bison-Fötus *in utero* fest. Im übrigen verboten sie, den Fötus zu essen, solange er keine Haare hatte, denn noch blutig war er unrein wie menstruierende Frauen (M 430b; Beckwith 1, S. 134). Die Teton und die Cheyenne, ebenfalls Nachbarn der Arikara, ließen das Jahr Ende Herbst beginnen und zählten die Monate in folgender Reihenfolge: der Monat, in dem die Blätter fallen, derjenige, in dem der Bison-Fötus wächst, derjenige, in dem die Wölfe in Rudeln laufen, derjenige, in dem die Haut des Bison-Fötus Farbe bekommt, derjenige, in dem er sich mit Haaren überzieht, derjenige, in dem die Weibchen niederkommen, usw. (Mooney 2, S. 370 f.).

Die Episode des Angst einflößenden Fötus liegt also etwa im Januar. Eine Mandan-Version (M 460; Bowers 1, S. 203) bestätigt dies, wenn sie erklärt, daß die alte Frau, um die Verfolger ihres Enkels zu bestrafen, für einen strengen Winter sorgte. Mit der Ankunft des Frühlings beginnt einigen Mandan- und Crow-Versio-

nen zufolge (M 429c; Lowie 3, S. 65), oder im Jahr darauf bei anderen, eine zwar ungleich entwickelte Episode, die jedoch die irdischen Abenteuer des Helden bei den Mandan, Hidatsa, Arikara, Pawnee, Arapaho sowie in einer Crow-Version (M 429a) beschließt. Der Held besucht feindselige Schlangen, die er einschläfert, indem er ihnen Geschichten erzählt, in denen viel von Schlaf die Rede ist. Dann tötet er sie außer einer, der es kurz darauf oder später gelingt, durch den After in seinen Körper zu gelangen und bis zum Schädel vorzudringen, in dem sie sich zusammenringelt. Der Held geht zugrunde und wird ein Skelett. Sein himmlischer Vater erbarmt sich, verursacht heftige Regenfälle, und der Kopf füllt sich mit Wasser, das die sengende Hitze sofort zum Kochen bringt. Die Schlange kann es nicht länger aushalten und zieht ab. Der auferstandene Held geht zu seinem Vater in den Himmel, wo er sich in einen Stern verwandelt.

Obwohl eine Crow-Version (M 429d; Lowie 3, S. 71-74) die Episode mit den Schlangen an den Anfang des Frühlings zu verlegen scheint und die des Fötus an den Schluß stellt, erkennen wir, daß die Geschichte vom Sohn des Sterns dem Ablauf der Jahreszeiten Rechnung trägt. Jede Episode beschwört eine Periode des Jahres: Winteranfang, starke Fröste, Frühling, Regen und Gewitter zu Beginn des Sommers, trockene und sengende Hitze am Ende. In einem himmlischen Code, denn die Protagonisten sind mit Sternbildern verbundene Gestirne, beschreibt der Mythos denselben Weg wie die Steißfuß-Fassung, die ihren Code den Lebensgewohnheiten von Land- und Wassertieren entlehnt. Wir können also das Schema von S. 272 vervollständigen und die Sequenz vom Sohn des Sterns an die Reihe der Ebenen anschließen, wo ihr ein Platz zukommt, der dem der Steißfuß-Fassung in der Reihe der östlichen Algonkin entspricht.

Wir haben festgestellt, daß alle Typen des Mythos von den Gattinnen der Gestirne Gegensatzpaare bilden, die sich zu einem System ordnen. Es wäre müßig, sie getrennt deuten zu wollen: ihr Sinn ist differentiell, er enthüllt sich nur in Anwesenheit seines Gegenteils. Dort, wo die historische Schule zufällige Verbindungen und die Spuren einer diachronischen Entwicklung zu erkennen sucht, haben wir ein in der Synchronie begreifbares System entdeckt. Dort, wo sie Termini verzeichnet, haben wir nur Beziehungen wahr-

genommen. Dort, wo sie unkenntliche Bruchstücke oder unvermutete Aggregate sammelt, haben wir signifikante Gegensätze ans Licht gebracht. Dabei haben wir uns darauf beschränkt, eine Lektion von Ferdinand de Saussure in die Praxis umzusetzen (S. 57): »In dem Maße, in dem man die Materie der linguistischen Untersuchung vertieft, wird man immer mehr von jener Wahrheit überzeugt, die – es wäre sinnlos, es zu verhehlen – besonders nachdenklich stimmt: daß nämlich das Band, das man zwischen den Dingen feststellt, in diesem Bereich bereits *in den Dingen selbst* besteht und dazu dient, sie zu bestimmen.«

Dennoch dürfen wir dem historischen Problem nicht aus dem Weg gehen. Denn es ist zweifellos richtig, daß man wissen muß, worin die Dinge bestehen, bevor man sich vernünftigerweise fragen kann, wie sie zu dem geworden sind, was sie sind; und daß die Forschungen Darwins ohne die ihr vorausgehenden von Linné und Cuvier undenkbar sind. Aber ebensowenig wie die Lebewesen waren die Mythen von Anfang an Teil eines fertigen Systems; dieses hat eine Genesis, nach der man fragen kann und muß. Bisher haben wir mehrere Arten von Mythen, die alle zur selben Gattung gehören, einer Untersuchung in vergleichender Anatomie unterzogen. Wie und in welcher Reihenfolge hat eine jede von ihnen ihre Originalität erworben?

Wir erinnern uns, daß die den Crow und den Hidatsa eigentümliche Episode der Sturnella in der Stachelschwein-Fassung erscheint und mit ihr ein System bildet, in dem die relevanten Beziehungen in verhüllter Form zum Ausdruck kommen. Dieses System haben wir in diametralen Gegensatz zu einem anderen gestellt, das ihm genau symmetrisch ist: denn die Episode der Meise und der Eichhörnchen, die den Micmac und Passamaquoddy eigen ist, kehrt die der Sturnella um und erscheint in der Steißfuß-Fassung der Ojibwa, die selbst eine Umkehrung der Stachelschwein-Fassung ist. In diesem zweiten System kommen die relevanten Beziehungen in enthüllter Form zum Ausdruck. Auf die Landkarte projiziert, deckt sich diese logische Struktur ungefähr mit der geographischen Verteilung der Stämme, in denen die vier Typen anzutreffen sind (Abb. 25). In der Tat nehmen die Stachelschwein-Fassung und die Steißfuß-Fassung zwei einander an der Spitze berührende Dreiecke ein. Sie werden von einer Geraden (gestrichelte Linie) durchschnitten, die zwei untergeordnete Dreiecke abgrenzt; diese liegen innerhalb

der beiden ersten und entsprechen dem Gebiet der Sturnella einerseits und dem der Meise und der Eichhörnchen andererseits. Der Schnittpunkt der drei Geraden, die diese Struktur erzeugen, liegt im Westen des Oberen Sees, dort, wo die Grenze zwischen den Ojibwa der Steppe und den Sioux- und Algonkin-Stämmen der Ebenen verläuft.

Die Frage ist also, ob beiderseits des Schnittpunkts irgendein signifikanter Unterschied zwischen den Lebensweisen, den Sozialstrukturen, den Formen der politischen Organisation oder den religiösen Praktiken besteht, der die regelmäßigen Umkehrungen erklären könnte, die der Vergleich der mythischen Systeme sichtbar macht. Als erstes fällt uns der einfache Gegensatz zwischen den Ebenen einerseits und den Wäldern und Steppen andererseits ein, denn er ist im Prinzip mit frappierenden Unterschieden der Lebensweise

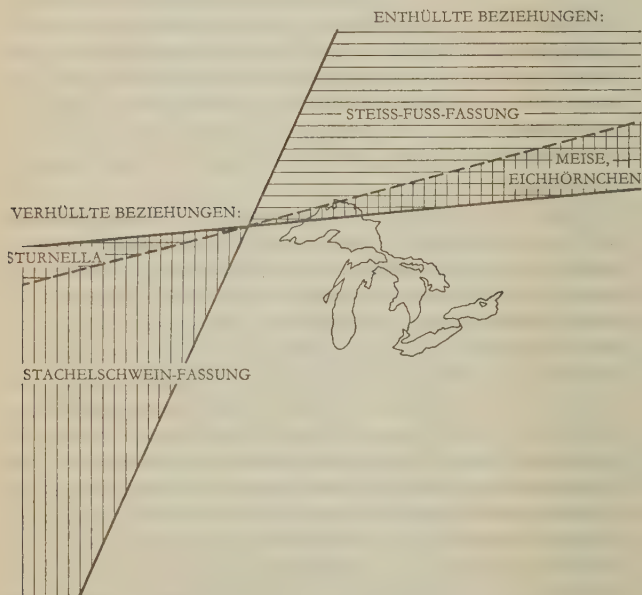


Abb. 25 – Vergleich zwischen logischer Struktur und geographischer Verbreitung der Mythen von den Gattinnen der Gestirne



verbunden. Dennoch hat er nicht überall einen deutlich ausgeprägten Charakter. Die eigentlichen Ebenen beginnen nicht in der Gegend der Großen Seen, sondern weit im Westen der Niederungen, die sie trennen; diese Zwischenzone hat keinen einheitlichen Charakter. Die Ebenen selbst sind im Norden anders als im Süden. Zu beiden Seiten der Seen bewohnen die Ojibwa den Wald im Norden und die mehr oder weniger bewaldete Prärie im Westen und Süden. Hinsichtlich Klima und Vegetation stehen die Täler des Platte-Flusses und des Missouri, in denen die Dorfstämme lebten, nicht in ausgeprägtem Gegensatz zu den trockenen Steppen des Westens, wo die Bisonjäger die längste Zeit des Jahres ein Nomadenleben führen. Die mythischen Gegensätze aber, die wir erklären möchten, sind kohärent, systematisch und stark ausgeprägt: verhüllte Beziehungen gegen enthüllte Beziehungen; Winter gegen Sommer, am Anfang oder am Ende; verschiedene Stellungen der Episode der Heirat im Laufe des Mythos; Streit der Männer gegen Streit der Frauen usw.

Werden wir mehr Glück haben, wenn wir uns der sozialen Organisation zuwenden? Bei den Ojibwa sowie den nördlichen und östlichen Algonkin war sie relativ einfach und homogen, denn dort gab es nur die patrilineare Filiation und die exogamen Clans. Allerdings bemerken wir im System des Familienverhaltens so etwas wie einen Bruch ungefähr um den 80. Längengrad: Verbote und stereotype Verhaltensweisen, die im Osten der James-Bay fast gänzlich fehlten, waren im Westen sehr stark verbreitet (Driver 2). Doch halten wir uns an die Abstammungsregel: im nordöstlichen Dreieck von Abb. 25 ist sie gleichmäßig patrilinear; sie kehrt sich im südwestlichen Dreieck um, wo die matrilinearen Systeme vorherrschen: bei den Crow, den Hidatsa und den Mandan; außerdem scheint der Wohnsitz einst matriloal gewesen zu sein bei den Arikara (Deetz), den Cheyenne, den Gros Ventre und den Arapaho, wiewohl er in historischer Zeit fast überall flexibleren Formen Platz gemacht hat.

In allem übrigen weist das Areal keinerlei Homogenität auf. Die Dorfstämme besaßen eine stark ausgebaute soziale Organisation, die der Jäger der Ebenen war sehr locker. Die Crow, Hidatsa und Mandan, in der Vergangenheit vielleicht auch die Arikara, besaßen ein Verwandtschaftssystem vom sogenannten »Crow«-Typ (Bruner), das auf dem logischen und genealogischen Vorrang der matri-

linearen Linien gründete. Das der Cheyenne und der Arapaho, die keiner Linie den Vorzug gaben, beruhte eher auf dem Begriff der Generation. Das System der Gros Ventre war eine Mischform: im Unterschied zu den Cheyenne und Arapaho, die in nicht exogame Horden unterteilt waren, klassifizierten sie zwar wie diese die Verwandten nach Generationsebenen, ordneten sie aber patrilinearen Clans zu, zumindest in der Vergangenheit, wie es scheint (Grinnell 2). Die Crow und die Hidatsa hatten matrilineare Phratrien, die Mandan nach demselben Prinzip organisierte Hälften, während die Arapaho und Gros Ventre keine Hälften kannten und sich bei den ersteren keine Spur von alten Clans findet.

Es ist also nicht klar zu erkennen, welchen Variationen der Sozialstruktur die zwischen den Mythen beobachteten Unterschiede entsprechen könnten. In den Mythen der patrilinearen Ojibwa bewegen sich die irdischen Frauen fort (s. oben, S. 271); aber die Cree, die ebenfalls Algonkin sprechen, sowie ihre unmittelbaren Nachbarn im Norden und Westen haben ebenfalls keine matrilinearen Züge; dennoch ist die Unbeweglichkeit der Frauen ein auffälliges Merkmal ihrer Mythologie: sie scheinen immer an Ort und Stelle auf die Ankunft eines hypothetischen Gatten zu warten (Bloomfield 1, S. 130-142, 176 und passim). Umgekehrt setzen die Mythen der Ebenen, die den Streit von Sonne und Mond enthalten, Männer auf der Suche nach Gattinnen in Bewegung; aber diese Mythen stammen aus aneinandergrenzenden Stämmen, die matrilinear sind (Crow, Hidatsa, Mandan), früher vielleicht patrilinear waren (Gros Ventre) oder eine undifferenzierte Filiation haben (Cheyenne, Arapaho); deren Wohnsitzregeln mehreren Typen unterstehen; deren unterschiedliche Lebensweisen ackerbauende Dorfbewohner und reine Jäger in Gegensatz bringen; die schließlich zu mindestens drei verschiedenen Sprachfamilien gehören.

In Wahrheit gibt es nur eine Grenze, deren Linie den Gegensatz der beiden großen mythischen Systeme berücksichtigt und ohne Zweifel dazu beitragen kann, ihn zu erklären: die der Heimat des Stachelschweins, die sich im Norden über ein Areal erstreckt, das von Alaska im Westen bis Labrador im Osten reicht und zwei südliche Ausläufer hat: einen von den Großen Seen bis nach Pennsylvania, und einen die Rocky Mountains und Wasserfälle entlang bis nach Mexiko. Dies ist zumindest die Verteilung, die aus der von Orchard aufgestellten Karte (Abb. 26) sowie denen von Burt und

Palmer hervorgeht (Abb. 27; vgl. Palmer, S. 272). Wir wollen jedoch auch die Karte von Hall und Kelson wiedergeben, die sich um die Unterscheidung von Unterarten bemühen und für *Erethi-*

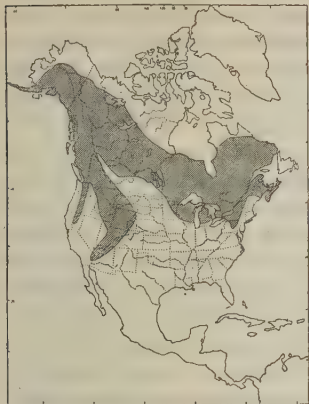


Abb. 26 – Verbreitung von *Erethizon dorsatum* (nach Orchard, Tafel II)

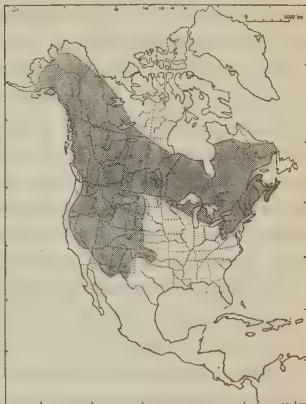


Abb. 27 – Verbreitung von *Erethizon dorsatum* (nach Burt, S. 143)

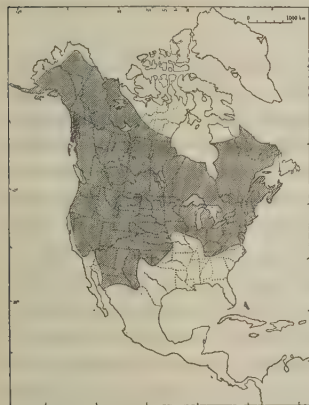


Abb. 28 – Verbreitung von *Erethizon dorsatum* (nach Hall und Kelson, Bd. 2, S. 782)

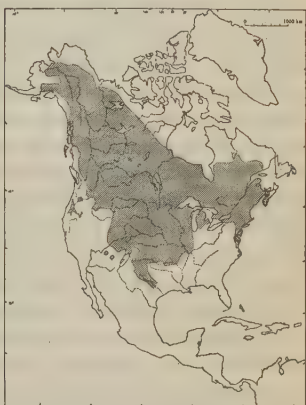


Abb. 29 – Verbreitungsgebiet der Borstensstickerei (nach Driver und Massey, Karte III)

zon dorsatum ein weit größeres Verbreitungsgebiet ermitteln (Abb. 28). Hierzu sind einige Bemerkungen erforderlich.<sup>5</sup>

Für die Erstellung ihrer Karte stützen sich die Autoren auf sporadische Vorkommen und das Auftauchen einzelner Tiere aus Randpopulationen. In biologischer Hinsicht ist diese Methode sicher legitim, denn das Vorhandensein auch nur eines einzigen Individuums genügt für den Nachweis, daß die Art in dieser oder jener Gegend leben kann. Der Ethnologe stellt sich mehr die Frage nach der relativen Dichte und nach der Schwelle, jenseits derer die Seltenheit einer Art ihrer praktischen Abwesenheit gleichkommt. Nun lebt das amerikanische Stachelschwein, ein Waldtier, sicherlich nicht in den Ebenen; aber selbst dort kann es sich mit den bewaldeten Ufern einiger Flüsse abfinden, was erklärt, daß einzelne Tiere weit außerhalb ihres normalen Verbreitungsgebiets vorkommen, das in der Terminologie von Hall und Kelson der kanadischen biologischen Zone entspricht; es ist also bezeichnend, daß selbst für sie die südlichen Grenzen dieser Zone mit denen zusammenfallen, welche die anderen Autoren der Gattung *Erethizon* zuschreiben. Schließlich scheint die Ausdehnung nach Süden, deren Anzeichen Hall und Kelson gesammelt haben und die ihre Karte genauestens berücksichtigt, ein jüngeres Phänomen zu sein, das den Beobachtungen der Ethnologen über die mangelnde Vertrautheit der Indianer der Ebenen mit dem Stachelschwein nicht widerspricht.

Doch selbst in dieser Hinsicht ist es angebracht, die Behauptungen zu differenzieren. Die Hidatsa, die den nördlichsten Teil des Areals bewohnten, das uns hier interessiert, kannten wahrscheinlich das Stachelschwein. Einem Zeugnis zufolge, das allerdings aus der Zeit nach den Völkerverschiebungen stammt, die durch die Epidemien und das Eindringen der Weißen verursacht worden waren, jagten sie dieses Tier am oberen Missouri. Ein aus Montana kommender Nebenfluß hieß in der Sprache der Hidatsa *a pá di a zis*, »Fluß des Stachelschweins« (W. Matthews, S. 71 f., 144). In *Das wilde Denken* (S. 71 f. [68 f.]) haben wir bereits auf die Wirkung hingewiesen, welche die geographische Lage der Hidatsa am Rande des kanadischen biologischen Areals auf ihre Mythen haben könnte, und es ist

<sup>5</sup> Diese sind eine Zusammenfassung der aufschlußreichen Kommentare, die wir über unseren Kollegen Pierre Maranda von der Harvard-Universität und Barbara Lawrence, *Museum of Comparative Zoology*, Cambridge, Mass., erhielten sowie durch direkten Briefwechsel mit Dr. Richard G. Van Gelder, Chairman, *Department of Mammology*, *American Museum of Natural History*, New York.

auffällig, daß eine Bemerkung, die bezüglich der Verwandlung des Vielfraßes, eines Erdtiers, in ein chthonisches Tier gemacht wurde, sich von neuem anlässlich der Verwandlung des Stachelschweins, eines Bauntiers, in ein himmlisches Tier aufdrängt. Selbst wenn wir annehmen, daß die Hidatsa einen Grenzfall darstellen, geht aus der vorstehenden Diskussion hervor, daß das Stachelschwein in dem ganzen Gebiet, in dem die mythische Fassung überwiegt, die ihm eine so große Rolle einräumt, fast oder gar nicht vorkommt. Dieses Paradox wird noch größer, wenn man es aus technologischer Sicht betrachtet, denn gerade die Populationen der Ebenen, in denen das Stachelschwein nicht vorkam, waren auch diejenigen, die die Kunst der Borstenstickerei zu ihrer höchsten Vollendung entwickelten (Abb. 29). Nach Orchard (S. 3) betonen dies auch Driver und Massey (S. 324): »Es läßt sich eine sehr deutliche Korrelation zwischen dem Vorhandensein des Stachelschweins im geographischen Milieu und dem Gebrauch seiner Borsten zu Schmuckzwecken beobachten. Einzige Ausnahme dieser Regel: das Gebiet der Ebenen, in dem das Stachelschwein fehlt. Einige Stämme erhielten die Borsten durch Handelsbeziehungen, andere organisierten Expeditionen in die Berge, um das Tier zu jagen.«

Es ist also nicht undenkbar, daß die Stachelschwein-Fassung als ideologische Reaktion auf die Infrastruktur entstand: in den Augen der Populationen, bei denen die Stickereiarbeiten – außergewöhnlich durch die Kunst, die sich in ihnen entfaltet, die Sorgfalt, die sie erfordern, den Reichtum und die Komplexität, die darin zum Vorschein kommen – auch philosophische Botschaften zum Ausdruck brachten, konnte das Stachelschwein das Wesen eines gerade durch seinen Exotismus verklärten Tiers annehmen und zu einem metaphysischen Geschöpf werden, das wirklich einer »anderen Welt« angehörte. Hingegen war für die Ojibwa und die östlichen Algonkin das Stachelschwein ein sehr reales Tier, das sie gerne aßen, wenn sie die Borsten entfernt hatten; sie konnten es also in ihren Mythen als ein natürliches Wesen behandeln, dessen Ambiguität den Doppelcharakter widerspiegelt: einerseits Herr der Kälte in einer kaum symbolischen Bedeutung, andererseits Lieferant von Reichtümern, die in schmackhaftem Fleisch bestehen, das durch eine stachelige Rüstung geschützt wird, die selbst schon ein Vermögen wert ist. Wenn die Algonkin der Ebenen und ihre Sioux-Nachbarn, wie es scheint, aus dem Nordosten kommen, einer Gegend, in der das



Stachelschwein lebte, dann hätten sie, als sie das wirkliche Tier verloren, ein mythologisches System umkehren können, das ursprünglich demjenigen sehr nahestand, das die Ojibwa bewahrt haben. Dies würde auf einem anderen Weg die Hypothese bestätigen, die wir über den Archaismus ihres Mythos M 447 aufgestellt haben, aufgrund seiner tiefen Analogie zu dem südamerikanischen Zyklus, dessen Heldin ein auf Honig verrücktes Mädchen ist. Denn vergessen wir nicht, daß wir im Lauf des vorliegenden Buchs bei den Ojibwa einen Mythos gefunden haben (M 374), der in allen Einzelheiten einer südamerikanischen Gruppe entspricht (M 241-244), die wir schon auf diejenige des auf Honig verrückten Mädchens zurückgeführt haben und deren Heldin hier wie dort eine Fröschin ist (HA, S. 193-231). Die Warrau aus Venezuela machen diese Fröschin buchstäblich auf Honig verrückt; bei den Ojibwa ist sie auf Beeren verrückt, die aufgrund ihrer Schönheit mit Perlen zu vergleichen sind (s. oben, S. 63 und 274 Fn. 4). Dieselben Ojibwa ersetzen nun aber das Stachelschwein durch einen Herrn der Perlen, *wampum* genannt, deren ornamentale Verwendung sehr wahrscheinlich von einer älteren Technik der Borstenstickerei herrührt (Wissler 3, S. 13). Hier müssen wir auf eine merkwürdige Umkehrung hinweisen: in den südamerikanischen Mythen ist die Fröschin verrückt auf einen Honig, den wir mit dem nordamerikanischen Stachelschwein in Kongruenz gesetzt haben. In den Mythen der Ojibwa und der östlichen Algonkin ist die dem Stachelschwein kongruente Fröschin oder Kröte verrückt auf wilde Beeren, die den Perlen kongruent sind – die wiederum den Borsten kongruent sind. Auf diese Borsten ist eine junge Indianerin verrückt, sowohl in den Mythen der Ebenen wie in denen der Seen. Aber in den ersteren ist sie die Umkehrung einer Fröschin, und sie leidet unter demselben Harnfluß, den die letzteren einer menschlichen Frau zuschreiben, die die Borsten zu sehr liebt.

Diese Anomalie klärt sich auf, wenn man bemerkt, daß die auf Honig verrückte Heldin der Natur erliegt: sie begehrt den Honig, um ihn sofort zu verzehren, und hält ihn damit von seiner kulturellen Funktion als Vermittler des matrimonialen Austauschs ab. Die Heldin des Ojibwa-Mythos hingegen, die auf das Stachelschwein verrückt ist, erliegt der Kultur, so daß sie sogar ihr Hinterteil zu einem Stechkissen macht: sie will die Borsten zum Sticken haben, ohne die winterliche Ruhe des Tiers zu achten, das sie also aus seiner



natürlichen Lebensweise herausreißt. Eine ähnliche Umsetzung ist bei den Stämmen des äußersten Nordwestens zu beobachten, die das Stachelschwein zwar kennen, aber wenig Stickereien herstellen oder sie nicht so hoch bewerten. Daher entschädigen die Thompson, Lilloet, Shuswap (M<sub>442b</sub>; Teit 4, S. 83; 1, S. 658 f.) in ihren Mythen das Stachelschwein, das zur Organisation des Tierreichs beitrug, indem sie ihm ein reiches Geschenk an *Dentalia* machen. In dieser Gegend Amerikas dienen diese Muscheln zur Herstellung der schönsten Schmuckstücke und bilden das kostbarste Gut; denn, wie die Thompson sagen, bevor das Stachelschwein Borsten hatte, war es mit *Dentalia* bedeckt.

Es stellt sich noch eine letzte Frage. Wenn wir die Entstehung der Stachelschwein-Fassung mit der Abwesenheit dieses Tiers in einer neuen Heimat verbinden, so daß die erstere gewissermaßen eine Funktion der zweiten wird, kehren wir damit nicht zu einer Chronologie zurück, die der von Thompson ähnelt? Diese haben wir aus dem Grund verworfen (S. 246), weil sie, da zu kurz, verkennet, daß mythische Formen, die beiden Hemisphären gemeinsam sind, ihren Ursprung in ferner Vergangenheit haben müssen. Nun sprechen wir aber gegenwärtig von Völkerverschiebungen, die vor einigen Jahrhunderten begannen und erst in historischer Zeit ein Ende nahmen, da die ersten Reisenden noch ihre Zeugen waren. Auf diesen Einwand antworten wir zunächst, daß die Besiedlung der Ebenen vor vielen Jahrtausenden stattfand und daß die Bisonjäger, die vor zehntausend Jahren die Gebiete durchstreiften, in denen später die Arapaho lebten, zweifellos eine Mythologie besaßen, deren Elemente sich von Generation zu Generation haben übermitteln können. Ohne die Fäden so weit knüpfen zu wollen, meinen wir, daß gewisse Dorfstämme wie die Mandan, die seit mehreren Jahrhunderten ansässig sind und deren Beziehungen zu den Algonkin sehr alt sind, Mythen erarbeiten konnten, die aus den genannten Gründen das Gegenteil sagten wie die ihrer nördlichen Nachbarn.<sup>6</sup>

Vor allem berücksichtigt unsere Interpretation der Stachelschwein-Fassung die gemeinsamen Strukturen, auf die wir uns konzentriert haben, und sie stellt sich auf ihre Ebene. Um ihren Ursprung zu be-

<sup>6</sup> Dieses Buch war bereits im Druck, als uns die wichtige Arbeit von Raymond Wood über die Vorgeschichte des mittleren Missouri zur Kenntnis gelangte. Dieser Autor datiert die ältesten den Mandan zuschreibbaren Überreste um die Zeit von 1100 bis 1400 n. Chr., aber er stellt auch die Existenz halbseßhafter Ackerbauern im Missouri-Tal seit dem 8. Jahrhundert unserer Zeitrechnung fest.

greifen, verlassen wir uns nicht auf die historischen Zufälle oder auf die Improvisation eines Erzählers. Der Mythos vom Stern-Gatten – oder von den Gattinnen der Gestirne, wie wir ihn lieber nannten – reduziert sich nicht auf eine Summe erfaßter Typen; er antizipiert sie alle in Form eines Systems funktionierender Beziehungen, durch die diese Typen erzeugt werden. Daß einige gleichzeitig auftauchen, andere zu verschiedenen Epochen, stellt Probleme, deren Bedeutung wir nicht unterschätzen. Allerdings nur, wenn man uns zugesteht, daß Typen, die konkret später aufgetreten zu sein scheinen, nicht dem Nichts entsprungen sind und auch nicht nur unter dem Einfluß historischer Faktoren oder als Reaktion auf äußere Umstände erschienen. Sie bringen vielmehr systemimmanente Möglichkeiten zur aktualen Existenz, und insofern sind sie ebenso alt wie dieses System. Wir wollen nicht behaupten, daß die Stachelschwein-Fassung, bevor die Arapaho und ihre Nachbarn sie annahmen, schon irgendwo in dieser Form existierte. Die Hypothese ist zwar nicht unmöglich, aber selbst wenn die Ahnen derjenigen, die heute den Mythos erzählen, glauben, ihn erfunden zu haben oder einer mystischen Offenbarung zu verdanken, so mußte doch die neue Lektion auf die schon bestehenden Zwänge und Vorschriften Rücksicht nehmen, die die Freiheit der Erzählung einengten. Denn wenn die Stachelschwein-Fassung, wie wir glauben, auf eine Erfahrung antwortet, die einer anderen widerspricht und dem Bedürfnis entspricht, ein Weldbild zu berichtigen, um es mit neuen Lebens- und Denkgewohnheiten in Einklang zu bringen, dann folgt daraus konsequenterweise, daß sich alle Elemente des früheren Vorstellungssystems auf eine Weise transformieren müssen, die derjenigen homolog ist, die das am unmittelbarsten bestrittene Element berührt.

Anders gesagt, wenn sich die Anwesenheit eines Tiers, das für die Technik, die Wirtschaft, die Kunst und die Philosophie so bedeutsam ist wie das Stachelschwein, in Abwesenheit verkehrt, muß sich dieses Tier überall, wo es eine Rolle spielte, in eine andere Welt projizieren, um sie zu behalten; das Unten muß sich daher in das Oben verwandeln, das Horizontale in das Vertikale, das Innere in das Äußere usw. Nur unter diesen Bedingungen kann ein einstmals kohärentes Bild kohärent bleiben. Und wenn sich die Theorie des Stachelschweins mit enthüllten Beziehungen abfand, so erheischt sie in ihrer neuen Fassung verhüllte Beziehungen. Was immer die historischen Zufälle sein mögen, es bleibt also Tatsache, daß alle Formen ein-

ander implizieren und daß diese Implikationsbeziehungen bestimmte Inhalte zulassen und andere ausschließen; im übrigen mit um so weniger Freiheit, als diese Inhalte nicht als freie Radikale existieren: in anderen Mythen derselben Population oder in denen benachbarter Völker, zuweilen auch im Ritual, standen sie bereits für Formen, die aufgrund ihrer Eignung für diese neuen Verwendungen der Entscheidung vorgriffen. Für den Fall, der uns hier beschäftigt, wird der sechste Teil (S. 400-461) diesen Punkt näher begründen.



## Fünfter Teil

### *Wolfshunger*

*»Man muß sehr darauf Bedacht nehmen, daß . . . die Kinder, wenn nicht ihrer Gesundheit, so doch ihres Charakters wegen, nicht zu Fleischessern werden. Denn wie man auch die Erfahrung erklären mag, es steht fest, daß große Fleischesser in der Regel grausamer und wilder sind als andere Menschen, eine Beobachtung, die man überall und zu allen Zeiten machte.«*

Rousseau, *Emile*, Buch II

I. Die Qual der Wahl

II. Ein Kuttelgericht à la Mandan



## Die Qual der Wahl

Östlich der Rocky Mountains nimmt die Stachelschwein-Fassung ein kontinuierliches Gebiet ein, das von Stämmen bevölkert wird, die weder durch die Sprache, noch durch die Lebensweise oder die soziale Organisation verbunden sind. Wir sahen soeben, daß das Fehlen oder das seltene Vorkommen des Stachelschweins in dieser Gegend Nordamerikas der einzige relevante Zug ist, über den wir verfügen, um die Mythologie zu verstehen. In der Tat ist das betrachtete Areal nur darin homogen, daß dem Tier eine übernatürliche Funktion zugeschrieben wird und daß es real abwesend ist.

Indes haben wir, um die Ökonomie des Mythos von den Gattinnen der Gestirne zu beschreiben und einen Überblick über seine verschiedenen Versionen zu bekommen, nicht alle Stämme in Betracht gezogen oder nicht allen dieselbe Aufmerksamkeit geschenkt. Vor allem die Arapaho haben uns die Beispiele geliefert, in denen der Streit der Gestirne am Anfang steht, auf den unmittelbar die Episode des Stachelschweins folgt. Doch ebenso wie sich die Steißfuß-Fassung weithin ausbreitet, im Norden und Westen der Ojibwa, jedoch losgelöst von der Geschichte der Gattinnen der Gestirne, greift auch der Streit zwischen Sonne und Mond über das Gebiet der Stachelschwein-Fassung hinaus und umschließt es mit schwachen Formen, die mit dieser Erzählung verbunden sind oder nicht. Diese schwachen Formen müssen mit den typischeren Beispielen verknüpft werden, die wir erörtert haben.

Die Arapaho und die Cheyenne haben denselben sprachlichen Ursprung. Es wird auch angenommen, daß sie sich zusammen fortbewegt und schon lange nebeneinander gelebt haben. Dennoch wurde die Episode des Stachelschweins bei den letzteren nicht gefunden, die zwar den Streit von Sonne und Mond erzählen, doch ohne daß es dabei um Eheprobleme geht. Jedes Gestirn beansprucht den Vorrang, die Sonne als leuchtender und glänzender Herr des Tages, der Mond als Herr der Nacht. Die Gestirne sind Brüder, aber nur Mond sorgt sich um alle Dinge, die auf der Erde existieren, beschützt die Menschen und Tiere vor Gefahren: »Ich kann mich sowohl um den Tag wie um die Nacht kümmern und alles in der Welt

lenken. Es macht nichts aus, wenn du dich ausruhst«, erklärt er seinem Bruder Sonne. Und Mond brüstet sich damit, daß die Sterne seine Verbündeten sind (M 450; Kroeber 4, S. 164).

Mit dieser kleinen Erzählung befinden wir uns wieder auf dem Boden einiger südamerikanischer Spekulationen über das logische Primat, das dem Mond über die Sonne zuerkannt wird, einerseits weil die Sonne im Himmel isoliert ist, während der Mond sich der Gesellschaft zahlloser Sterne erfreut, andererseits weil der Gegensatz zwischen Licht und Nacht mehr leistet, wenn man so sagen darf, als der zwischen Licht und Tag: der Mond hat auch einen täglichen Aspekt, denn er erleuchtet; die Sonne hingegen hat nichts Nächtliches an sich (s. oben, S. 147; L.-S. 18). Die Wichita, die südliche Caddo sind, geben den Sternen die gleiche Gegensatzstruktur: in ihrer Version des Mythos von den Gattinnen der Gestirne (M 451a; G. A. Dorsey 3, S. 298 f.) trifft die Heldin eine trügerische Wahl, wenn sie einen glänzenden Stern zum Mann begehrt, denn sie bekommt nur einen Greis, der ihr erklärt, daß die glanzlosen Sterne die schönen Knaben sind. Der Frau gelingt es, mit Hilfe eines Geiers zu entkommen. Seither vermeidet man es, die Sterne anzurufen, und es ist sogar verhängnisvoll, sie zu zählen. In einer Version der Miami, eines Algonkin-Stammes im Süden der Großen Seen, wird der große rote Stern ein runzlicher Greis, der kleine weiße ein schöner Jüngling (M 451b; Trowbridge, S. 51).

Es drängen sich noch weitere Vergleiche mit südamerikanischen Mythen auf. Während für die amazonischen Tupi (M 326a), die Mundurucu (M 421a) und die Ona (M 419) die Nacht für die ehelichen Spiele unerlässlich ist, erwarten in einer kleinen Cree-Version (M 435; Skinner 1, S. 113) die Gattinnen der Gestirne sehnsüchtig ihre Männer, die tagsüber verschwinden. Ganz allgemein und was immer der ausgeprägte Gegensatzpol sein mag, ist der Streit der Gestirne ein häufiges Thema in der Mythologie des Nordwestens, wo wir im nächsten Band die gleichen Mythen wiederfinden werden, mit denen unsere Untersuchung begonnen hatte. Die Chinook (M 452; Jacobs 2, Teil 2, Nr. 61) erklären, daß die glänzende Sommersonne die Leute anregt, ins Freie zu gehen und ihre schönsten Halsketten anzulegen, während der Mond nur das Defazieren und unerlaubte Liebesbeziehungen bescheint. Ähnliche Vorstellungen beobachtet man bei den Thompson (Teil 4, S. 336), den Küsten-Salish (Adamson, S. 271 f., 283 f., 278), den Sahaptin des Nord-

westens (Jacobs 1, S. 195), den Nez Percé (Phinney, S. 87; für die Verbreitung dieses Motivs vgl. Boas 2, S. 727 f.).

Das Areal des Streits der Gestirne erstreckt sich also fast kontinuierlich vom Becken des Frazer-Flusses im Nordwesten bis zu den Prärien und waldigen Hügeln im Südosten. Den Omaha und den Ponca zufolge (M 453; J. O. Dorsey 1, S. 328) haderte Mond mit Sonne, weil sie die Menschen verstreue und verwirre, die er selbst zu vereinen trachte. Sonne erwidert, daß sie diese Unruhe deshalb erzeuge, damit sie wachsen und sich vermehren könnten. Mond dagegen würde sie in die Nacht tauchen und Hungers sterben lassen. Hier also beschwört die Vereinigung der Menschen auf engem Raum die Nacht, die Hungersnot und die Unfruchtbarkeit, ihre Versprengung dagegen den Tag, den Überfluß und die Fruchtbarkeit. Diese Dialektik des Nahen und des Fernen bringt uns zum dritten Teil zurück, wo wir sie bei südamerikanischen Beispielen erörterten.

Die Dakota aus Kanada, die aus einem den Cheyenne benachbarten, Sioux sprechenden Stamm hervorgegangen sind, kehren jedoch die Werte um, die diese der Sonne bzw. dem Mond zuschreiben: sie sagen (M 453b; Wallis 1, S. 40-44), daß die Sonne die Mutter der Frauen und der Mond der Vater der Männer ist. Aber die weibliche Sonne erhebt auch Anspruch auf die Allmacht, denn der Mond leuchtet nur zeitweise, während sich die Sonne nicht damit begnügt, zu erhellen: sie wärmt die Menschen oder erfrischt sie, je nach Laune. Außerdem kann man ihr nicht ins Gesicht sehen, im Unterschied zum Mond, der zu schwach ist, um zu blenden. Auf alle diese Argumente hat der Mond keine Antwort und gibt sich geschlagen. Wir werden später (S. 423) auf eine Umkehrung zurückkommen, die nicht nur für die Sioux, sondern auch für die Algonkin aus der Gegend der Großen Seen, vor allem bei den Menomini, typisch zu sein scheint.

Schließlich verwerten die Cherokee, ein den Irokesen verwandter Stamm aus Nordkarolina, das Thema vom Streit der Gestirne in einer anderen Richtung:

*M 454. Cherokee: der Streit der Gestirne*

Die Tochter von Dame Sonne wohnte im Zenith und ihre Mutter auf der anderen Seite der Erde. Jeden Tag machte das weibliche Gestirn während seines täglichen Laufs Rast bei seiner Tochter, um zu Mittag zu essen.

Dame Sonne haßte die Menschen, weil sie bei ihrem Anblick Grimassen schnitten. Ihr Bruder Mond dagegen sagte, daß sie bei ihm immer lächelten. Sonne wurde eifersüchtig und verursachte mörderische Fieberkrankheiten. Aus Furcht vor dem Untergang riefen die Menschen Schutzgeister an, und diese beschlossen, Dame Sonne zu töten. Sie befahlen Giftschlangen, sich auf die Lauer zu legen. Je nach den Versionen kam das Gestirn um und seine Tochter trat an seine Stelle, oder die Schlangen täuschten sich und töteten das Mädchen statt der Mutter.

Sonne trauerte. Niemand starb mehr, aber es herrschte eine ewige Nacht, weil das Gestirn sich nicht zeigen wollte. Auf Anraten der Schutzgeister schickten die Menschen eine Gesandtschaft ins Land der Seelen, die der Dame Sonne ihre Tochter zurückbringen sollte: man müsse sie mit Stöcken schlagen, dann würde sie hinfallen und man könnte ihren Körper in einen Kasten legen, den man aber nicht vor der Rückkehr öffnen dürfe.

Sieben Männer übernahmen diese Aufgabe. Sie gingen nach Osten, als das junge Mädchen wieder lebendig wurde und in der Kiste herumzappelte und darum bat, man möge es herauslassen. Die Träger weigerten sich. Dann klagte sie über Hunger, über Durst und schließlich über Atemnot. Die Männer fürchteten, daß sie abermals stürbe, diesmal durch Ersticken; sie hoben den Deckel ein wenig hoch, und das Mädchen entfloh, in einen Vogel verwandelt.

Aus diesem Grunde sterben die Menschen, und es ist unmöglich, sie wieder ins Leben zu rufen, wie man es hätte tun können, wenn die Botschafter das Verbot nicht verletzt hätten. Und Dame Sonne war so betrübt, ihre Tochter ein zweites Mal verloren zu haben, daß sie die Erde mit ihren Tränen überflutete. Aus Furcht vor dem Ertrinken schickten die Menschen ihre schönsten Knaben und hübschesten Mädchen aus, damit sie vor ihr tanzten, um sie zu zerstreuen. Lange hielt sie ihr Gesicht verborgen, ohne den Gesängen und Tänzen Aufmerksamkeit zu schenken. Doch ein Trommler befahl einen Rhythmus-Wechsel. Überrascht hob Dame Sonne die Augen, und das Schauspiel gefiel ihr so sehr, daß sie lächelte. (Mooney 1, S. 252 ff.)

Hier sind wir nun mitten in der japanischen Mythologie; es ist nicht das erste Mal (vgl. HA, S. 416 ff.), und wir werden uns dieser Ähnlichkeit weniger zuwenden als einer anderen, die auch weniger Probleme stellt, nämlich der mit einem großen mythischen Komplex des amerikanischen Nordwestens. Er bezieht sich auf die Auferstehung der Toten und wird im nächsten Band eingehend erörtert werden. Die Rekurrenz ein und derselben Mythen in so weit auseinanderliegenden Regionen Nordamerikas wie der Hochebene des Columbia-Flusses und den waldigen Hügeln des Südostens be-

weist tatsächlich, ohne daß wir uns auf exotische Parallelen zu berufen brauchen, daß wir es mit Grundschemata des amerikanischen Denkens zu tun haben, weshalb es nicht überraschend ist, wenn wir ihnen in beiden Hemisphären begegnen. Wie die Helden der südamerikanischen Mythen vom Ursprung des kurzen Lebens (M 70-86; RK, S. 195-216) hätten auch die von M 454 den Ruf eines Phantoms nicht hören dürfen; so wie die Boten von M 326a die Nacht in einem Behälter tragen, tragen sie das Versprechen des Tags. In dem Tupi-Mythos führt das Öffnen der Kiste zum Wechsel von Tag und Nacht, d. h. zur täglichen Periodizität; hier macht es die Wiederauferstehung der Toten unmöglich und setzt damit die Periodizität des menschlichen Lebens ein. Die südamerikanischen Mythen symbolisieren die tägliche Periodizität durch eine Reise im Einbaum, welche die Gestirne zwingt, zusammenzubleiben, jedoch in angemessener Entfernung voneinander. Daß das nordamerikanische Motiv des Streits der Gestirne, das diese in *Gegner* verwandelt, dem südamerikanischen Motiv der Reise im Einbaum, bei der die Gestirne als *Partner* erscheinen, symmetrisch ist, würde also noch durch die Tatsache bestätigt werden (was nach den vorherigen Beweisführungen überflüssig ist), daß in dem Cherokee-Mythos der Streit der Gestirne eine Reihe von dramatischen Ereignissen auslöst, aus der für die Menschen eine begrenzte Lebensdauer resultiert.

Wenn wir den Bereich des Streits der Gestirne erweitern, finden wir also die großen Themen wieder, von denen wir ausgegangen waren. Genau dasselbe wird geschehen, wenn wir, statt die Untersuchung auf noch fernere Gegenden auszudehnen als diejenige, in der wir diesem mythologischen System zuerst begegneten, nun versuchen, es an Ort und Stelle zu vertiefen. In dieser Absicht wollen wir die Version der Gros Ventre (Atsina) einführen, obwohl sie mit denen der Arapaho fast identisch ist. Erinnern wir daran, daß die Gros Ventre und die Arapaho ein und derselben Population entstammen und daß ihre Trennung vor kaum mehr als einigen Jahrhunderten erfolgte. Aber die Gros Ventre-Version hat zumindest den Vorteil, die Erinnerung an ein mythisches Schema aufzufrischen, mit dem unser vierter Teil begann, und gleichzeitig Unterschiede zu ihm aufzuweisen, die zu anderen Formen überleiten:

*M 455. Gros Ventre: die Gattinnen der Gestirne*

Die Brüder Sonne und Mond stritten sich über die irdischen Frauen. Mond behauptete, daß diejenigen, die weder im Wasser noch im Busch lebten, d. h. die menschlichen Frauen, die schönsten seien. »Überhaupt nicht«, erwiderte Sonne, »denn sie schneiden Grimassen, wenn sie mich anblicken; ich kann mir nichts Scheußlicheres vorstellen. Die Frauen aus dem Wasser sind hübscher: sie schauen mich freundlich an, wie einen der Ihren« [vgl. M 426]. Mond protestierte: »Was, diese Fröschinnen sollen schön sein? Du verstehst nichts von Frauen. Die Fröschinnen haben lange Beine, eine grüne Haut, einen fleckigen Rücken und Glotzaugen; und das findest du hübsch?«

Sonne stieg zur Erde hinab und brachte eine Fröschin mit, die er heiratete. Sie urinierte bei jedem Sprung. Ihre Schwiegermutter fand sie komisch. Mond, der in dieser Nacht am Himmel leuchtete, verwirrte eine menschliche Frau, die weder schlafen noch sich beruhigen konnte. Am frühen Morgen beschloß sie, mit ihrer Schwägerin Holz sammeln zu gehen. Sie erblickten ein Stachelschwein, das die Heldin haben wollte, um mit seinen Borsten zu sticken. Das Tier lockte sie zuerst zum Gipfel eines Baums, dann in den Himmel. Dort verwandelte sich das Stachelschwein in einen schönen Jüngling; er stellte die Frau seiner Mutter vor, die sie entzückend fand.

Die Alte hatte also zwei Schwiegertöchter; die eine half ihr sehr, die andere kaum. Die Fröschin konnte nur hin und her hüpfen. Die Schwiegermutter, die die tierische Natur des armen Geschöpfes vergaß, war völlig fassungslos. Eines Tages kochte sie den dicken Teil eines Bisonmagens und verteilte ihn unter die beiden Frauen. Sie sagte, sie würde derjenigen den Vorzug geben, die beim Essen am geräuschvollsten kaute. Die menschliche Frau siegte mühelos, denn sie hatte gute Zähne. Die Fröschin versuchte, Holzkohle zu kauen, aber sie konnte nur schwarzen Speichel ausscheiden, der ihr aus den Ecken des Mundes lief. Mond war angeekelt. Er verabscheute seine Schwägerin, die, wie er sagte, bei jedem Schritt urinierte. In Zukunft solle sie still sein!

Diese Beleidigungen gegen seine Frau erzürnten Sonne. Er warf die Fröschin seinem Bruder ins Gesicht, damit sie dort hängenbliebe. Dies ist der Ursprung der Mondflecken. Dann eignete er sich die menschliche Frau an sowie den Sohn, den sie seinem Bruder schon geschenkt hatte. Die Frau fühlte sich unglücklich; sie entfloh und nahm ihr Kind mit. Doch das Seil aus Riemen, mit dessen Hilfe sie sich hinabließ, war zu kurz. Sonne erblickte seine in der Luft schwebende Gattin. Er tötete sie mit einem Stein. Sie fiel hinunter. Das Kind blieb bei ihr, auch als der Leichnam verweste und nur noch ein Skelett war. Es plünderte den Garten einer alten Frau,



um zu essen. Sie überraschte den Knaben und nahm sich seiner an. Trotz ihren Warnungen besuchte der Held verführerische Frauen, die sich bald in Schlangen verwandelten. Er tötete alle Reptilien außer einem, das durch den After in seinen Körper drang und ihn umbrachte. Mond schickte einen kalten Regen, der die Schlange vertrieb. Sohn und Mutter wurden zur gleichen Zeit wieder lebendig. (Kroeber 6, 90-94)

Der Mythos nimmt denselben Verlauf wie die Arapaho-Versionen, außer (aber vgl. M 427b) daß sich Sonne der Frau seines Bruders bemächtigt und ihm die seine aufs Gesicht klebt; es findet also ein erzwungener Frauentausch unter den Gestirnen statt. Folglich ist der wahre Vater des Helden nicht Sonne, sondern Mond, was eine spätere Transformation der Erzählung nach sich zieht: die mörderische Schlange wird von einem eisigen Regen lunaren Ursprungs verjagt, statt von einem durch die Sonnenhitze erwärmten Gewitterregen. Daß die Mutter gleichzeitig mit ihrem Sohn aufersteht, erinnert an eine ähnliche Transformation in dem Tupi- und Carib-Zyklus der Zwillingsöhne von Sonne, der diesem offensichtlich parallel ist (M 266; HA, S. 238 f.).

Wir beobachten also in der Gros Ventre-Version den Beginn einer Umkehrung bezüglich der jeweiligen Rollen von Sonne und Mond. Die Crow-Mythen führen diese Umkehrung zu Ende. Nun sind es aber die Crow, die, als sie in die Ebenen einfelen, wahrscheinlich die Gros Ventre von den Arapaho getrennt haben. In historischer Zeit bewohnten sie ein Territorium, das zwischen dem der beiden anderen Stämme lag. Bisher haben wir auf ihre Mythen nur kurz angespielt (S. 242, 276). Nun wollen wir sie näher ins Auge fassen.

*M 429a. Crow: die Gattinnen der Gestirne*

Eines Tages suchte Mond seinen Bruder Sonne auf, um sich bei ihm Rat zu holen. Er wollte wissen, welches das schönste Mädchen auf der Welt sei. Sonne fragte, ob er schon eine Wahl getroffen habe. Mond antwortete, daß er auf der Erde keine hübscheren Frauen kenne als die Fröschinnen. »Nicht doch!« sagte Sonne, »die schönsten sind die Hidatsa-Indianerinnen.« Jeder beschloß, sich nach seinem Geschmack zu verheiraten.

Drei Hidatsa-Schwestern waren gerade beim Holz sammeln. Sie erblickten ein Stachelschwein auf einem Baum. Die beiden älteren wollten die Stacheln haben und sagten der jüngsten, die auch die hübscheste war, sie solle auf den Baum klettern und das Tier einfangen. Sonne lockte das Mädchen in den Himmel und heiratete es.

Mond brachte eine Fröschin mit und bat seine Mutter, auch seine Frau im Familienzelt willkommen zu heißen. Die Alte suchte überall, aber sie sah nichts, was einer Frau glich. Die Fröschin sprach und gab sich zu erkennen; aber sie hatte einen Sprachfehler.

Sonne organisierte einen Kauwettbewerb. Seine Mutter kochte Bisondärme, und jede Frau suchte sich ein Stück davon aus. Das Hidatsa-Mädchen begann im Dunkeln zu kauen und aß tüchtig. Die Fröschin versteckte sich hinter dem Kochtopf und versuchte, die Rinde der Holzscheite im Herd zu kauen, um ein angenehmes Geräusch zu erzeugen. Doch es mißlang ihr, und Mond verjagte sie dreimal hintereinander. Beim vierten Mal sprang sie auf seinen Rücken und schrie: »Immer und ewig werde ich mit dir leben!« Der Mythos fährt fort mit der Flucht der Frau von Sonne und ihrer Ermordung, dann folgt die Geschichte von der Großmutter und dem Enkel, schließlich die vom Sohn des Gestirns, der sich in den »Morgensstern« verwandelt. (Lowie 3, S. 52-57; vgl. oben, S. 276 f.)

Eine ältere Version (M 429b; Simms, S. 299 ff.) erzählt, daß Sonne, der schöpferische Demiurg, eine sehr schöne menschliche Frau erblickte, die er zu seiner Gattin machen wollte, und daß es ihm gelang, sie mit Hilfe eines Stachelschweins in den Himmel zu locken. Der Streit der Gestirne und der Kauwettbewerb fehlen. Ebenso in zwei anderen Versionen, welche die Identität des himmlischen Gatten nicht präzisieren. Die eine erklärt, daß die Adoptiv-Großmutter der Mond ist; sie verabscheut den Helden, aber erweckt dessen Mutter wieder zum Leben (M 429c, d; Lowie 3, S. 57-69).

Folglich bringen die Crow-Versionen eine doppelte Transformation zum Vorschein. Erstens schwächen sich mehrere Details ab: die Fröschin hat einen Sprachfehler statt einem Blasenleiden; sie kaut Rinde statt Kohle; sie klammert sich an den Rücken, nicht an das Gesicht oder die Brust von Mond. Das heißt also: *unten* ⇒ *oben*; *innen* ⇒ *außen*; *vorne* ⇒ *hinten*. Zweitens gehen diese Verschiebungen mit einer Umkehrung der ehelichen Wahl einher, denn Sonne heiratet die menschliche Frau und Mond die Fröschin. Dieses Absinken von Mond, der die Rolle des einfältigen Gestirns übernimmt, verschärft sich noch, wenn er das Geschlecht wechselt und mit der irdischen oder gar chthonischen Großmutter verschmilzt, deren unheilvollen Charakter die Crow-Mythen unterstreichen.

All dies klärt sich auf, wenn man bedenkt, welche Bedeutung die Crow in ihrem Kultus der Sonne geben. Obwohl diese Indianer die Religion zu einer Privatangelegenheit machten und es bei ihnen

keinen organisierten Klerus gab, hatte die Sonne einen vorherrschenden Platz unter der theoretisch unbegrenzten Zahl übernatürlicher Wesen, von denen ein jedes besonderen mystischen Erfahrungen entsprach. Den Offenbarungen der Sonne maß man den höchsten Wert bei, man schwor in ihrem Namen, man brachte ihr Opfer. Das rituelle Dampfbad war ein Gebet an die Sonne: »Die Crow hatten keine Gottheit, die unserer Auffassung von einem höchsten Wesen näherkam.« Das bedeutet im übrigen nicht, daß man ihr immer wohlwollende Absichten unterstellte. Sie war männlichen Geschlechts, und man nannte sie mit demselben Wort, mit dem die älteren Männer des Clans des Vaters bezeichnet werden. Der Mond kommt in den Gebeten und religiösen Vorstellungen seltener vor. Sogar sein Geschlecht scheint ungewiß zu sein; meist ist es weiblich (Lowie 7, S. 318 ff.).

Es läßt sich nicht daran zweifeln, daß eine elektive Frömmigkeit gegenüber der Sonne oder dem Mond den Stämmen geholfen hat, sich voneinander zu unterscheiden. Die Crow teilten den Sonnenkult mit anderen Sioux-Stämmen, während sich ihre Hidatsa-Vettern, die ebenfalls Sioux waren und fast die gleiche Sprache sprachen, dem Mondkult angeschlossen hatten, der bei den Dorfstämmen im Schwange war, deren Lebensweise sie ebenfalls angenommen hatten. Ein Hidatsa-Informant (der sich selbst Gros-Ventre nennt, weil man den Hidatsa denselben Beinamen gab wie den Atsina-Gros Ventre, Verwandten der Arapaho) erklärt, daß »die Sonne den Sioux gegen die Gros Ventre hilft, aber daß der Mond die letzteren unterstützt; bei einer Mondfinsternis klagen die Gros Ventre, während die Sioux Pfeile abschießen« (Beckwith 1, S. 133 f.). Und: »Die Sonne begünstigt die Sioux, der Mond die Mandan und Hidatsa« (ibid., S. XVI, 188).

Aber wenngleich die Hidatsa hinsichtlich der Zuteilung der Gattinnen den Crow entgegenstehen, die bei ihnen derjenigen der östlichen Algonkin entspricht, vervollständigen sie die mythische Erzählung in einem Punkt; sie erklären, welche Wahl die Frauen bezüglich des Kauwettbewerbs treffen:

*M 430a. Hidatsa: die Gattinnen der Gestirne (1)*

Mond findet, daß die Hidatsa-Mädchen am schönsten sind. Sonne bestreitet dies, denn sie haben ein verzerrtes Gesicht, wie er sagt; er mag die Mädchen aus dem Wasser lieber, d. h. die Kröten. »Also gut«, schlägt

Mond vor, »holen wir eine von jeder Sorte und servieren wir ihnen ein Kuttelgericht. Wir werden die Frau behalten, die am besten und geräuschvollsten kaut. Die andere werden wir fortschicken.«

Die Geschichte fährt fort mit der Episode des Stachelschweins und der Entdeckung, daß die Kröte den Urin nicht halten kann. Als beide auf die Probe gestellt werden, wählt die menschliche Frau den dünnen Teil des Darms, die andere den dicken Teil. Trotz der Kohle, die die Kröte heimlich unter ihre Nahrung mischt, gelingt es ihr nicht, ein Geräusch zu erzeugen; sie sabbert und beschmutzt sich mit schwarzem Speichel. Sie klammert sich an den Rücken ihres Schwagers, »damit seine Hände sie nicht erreichen können«: dies ist der Fleck in der Mitte des Vollmonds. (Lowie 5, S. 2. Eine im Jahr 1910/11 gesammelte Version)

*M 430b. Hidatsa: die Gattinnen der Gestirne (2)*

Im Himmel gab es eine Hütte, in der eine Frau mit ihren beiden Söhnen, Sonne und Mond, lebte, die abwechselnd die Erde beleuchten. Eines Tages fragte Sonne seinen Bruder, in welchem Land es die hübschesten Mädchen gebe. Mond antwortete: »Bei den Gros Ventre (= Hidatsa), denn sie leben in Erdhöhlen und schützen ihre Haut vor der Sonnenhitze, indem sie sich eincremen; sie baden häufig und pflegen sich. Die anderen Völker vernachlässigen diese Pflichten. Deshalb sind die Gros Ventre-Mädchen die hübschesten.« – »Das finde ich nicht«, erwiderte Sonne. »Wenn sie mich tagsüber ansehen, schielen sie und wenden den Kopf ab, so daß eine Hälfte im Schatten liegt. Die Frosch-Mädchen dagegen schauen mir ins Gesicht, ohne zu blinzeln oder ihr Gesicht zu verziehen. Sie sind die hübschesten.« Die Gestirne kamen überein, eine Frau von jeder Rasse zu holen und ihre Schönheit zu vergleichen.

Mond begab sich an einen Ort, an dem ein Mann, seine Frau und ihre drei Töchter lebten: die beiden älteren waren schon verheiratet, die jüngste noch ledig und ebenso tugendhaft wie schön. Es folgt die Episode des Stachelschweins, nach dem es die Ältesten gelüstete. Auf ihr Geheiß klettert die Kleine hinter dem Tier her und verschwindet.

Die Mutter von Mond ist stolz auf die Wahl ihres Sohns. Die Fröschin, die man am Eingang stehengelassen hat, quakt und beschwert sich. Man setzt sie hinter den Kochtopf. Mond organisiert einen Kauwettbewerb. Man will die Frau behalten, deren Zähne den Darm so laut zerkauen, als würden sie Eisstücke zermalmen. Und man will diejenige fortschicken, die geifert und nicht tüchtig kauen kann. Mond wollte seinen Bruder nicht beleidigen. Aber in seinen Gedanken sollte die Probe als Vorwand dienen, die Fröschin wegzuschicken, die, dessen war er sicher, niemals in gutem Einverständnis mit ihnen würde leben können.

Die Mutter kochte den Darm, und jede Frau wählte ihr Stück. Die Indianer-

rin nahm den dünnen Teil, die Fröschin den dicken. Sie zerschnitten das Fleisch mit ihren Steinmessern und begannen zu kauen. Die Indianerin gab krachende Geräusche von sich, und man hörte auch die Fröschin knabbern. Mond schob den Kochtopf beiseite und sah, daß seine Schwägerin Kohle kaute; sie geiferte und beschmutzte sich. Mond warf sie ins Feuer, und sie sprang auf seine Stirn. Vergeblich versuchte Mond, sich ihrer zu entledigen, und sie heftete sich schließlich auf seinen Rücken und sagte: »Du und dein Bruder, ihr wollt mich nicht mehr haben, aber ich werde hierbleiben, wo ihr mich nicht erreichen könnt, und ich werde niemals sterben.«

Die Gros Ventre nennen die Flecken des Gestirns »Frosch des Monds«. Nicht den grünen Frosch, sondern die große Kröte aus dem Sand, die Sonne zur Frau nahm. Man nennt diese Art »Großmutter« und die Sonne »Großvater«. Man hält diese Kröten für heilig und lehrt die Kinder, sie zu achten und zu ihnen zu beten.

Der Mythos fährt fort mit der Geschichte der Großmutter und des Enkels, gefolgt von der des Sohns des Gestirns. (Beckwith 1, S. 117-133; vgl. Bowers 2, S. 333)

Daß die menschliche Gattin der Crow-Version eine Hidatsa-Indianerin ist, läßt vermuten, daß die Crow sich der Bedeutung des Mythos im religiösen Denken dieses Stammes bewußt waren, bei dem er mehrere Zeremonien begründet. Bei den Crow war dies nicht der Fall, aufgrund des wenig organisierten Charakters des religiösen Lebens, auf den wir, nach Lowie, hingewiesen haben. Andererseits ist zu sagen, daß die Hidatsa – im Unterschied zu den Schwarzfuß-Indianern und den Arapaho sowie ganz allgemein den östlichen Algonkin – den Ursprung des Sonnentanzes nicht mit dem Mythos von den Gattinnen der Gestirne verknüpfen, sondern mit dem »des akzeptierten Bruders und des verstoßenen Bruders« (*Lodge-Boy and Thrown-away*; vgl. Beckwith 1, S. 137), dem wir in unseren Analysen also einen Platz einräumen müßten.

Wenn wir vorläufig darauf verzichten, so geschieht dies sicher nicht deshalb, weil er uns hinderlich wäre oder weil wir wie Lowie meinen, daß die Hidatsa-Versionen, in denen die beiden Zyklen ineinandergreifen (doch ist dies nicht auch bei den Crow der Fall?), »hinsichtlich der Struktur Monstrositäten sind«, was daran liegt, daß »diese Indianer den Ursprung ihrer Riten recht vage mit Volkserzählungen verbinden« (Lowie 5, S. 9; vgl. 8, S. 415 ff.). Doch in Wahrheit ist dieses Band zwischen den beiden Zyklen evident, was sich mittels einer sehr einfachen Operation nachweisen läßt, die es

erlaubt, sie ineinander zu transformieren. Allerdings wäre die Zahl der zu berücksichtigenden Varianten so groß, daß man ihnen, um sie zusammenzufassen und nach ihren wechselseitigen Beziehungen zu ordnen, einen ganzen Band einräumen müßte. Nach den vielen Jahren, die wir dem Studium der Mythologie gewidmet haben, werden wir ihn vielleicht nicht mehr schreiben wollen, aber in unseren Akten ist sein Plan und sein Titel aufbewahrt.

Bleiben wir also bei den Gattinnen der Gestirne. Die Hidatsa-Versionen präzisieren die Bedingungen, unter denen der Kauwettbewerb stattfindet: die Schwiegermutter serviert den Frauen ein Kuttelgericht, und sie wählen dünne bzw. dicke Stücke. Weshalb dieses Kriterium? Man ist versucht, es durch praktische Gründe zu erklären: gewitzter als ihre tierische Schwägerin, könnte sich die menschliche Frau das dünne Stück genommen haben, das leicht zu kauen ist, während sich die Fröschin, die vielleicht gefräßig ist, ein dickes Stück in den Mund stopft, das sie nicht richtig schlucken kann. Gegen diese Deutung ist nichts einzuwenden, und sie hat den Vorteil, einfach zu sein. Aber die Ethnographie suggeriert eine andere, subtilere, und zwar auf solchen Umwegen, daß wir sie als Stilübung vorstellen, ohne ihre Gültigkeit behaupten zu wollen.



*Abb. 30 – Der Wasserbeutel  
(nach G. L. Wilson, Abb. 1, b und c)*

Den Hidatsa verdanken wir eines der größten Meisterwerke der ethnographischen Literatur, denn G. L. Wilson ließ seine Informanten sprechen und respektierte die Harmonie, die sich spontan in ihren Erzählungen herstellte: zwischen der Anekdote und der Meditation, den bescheidenen technischen Leistungen und einer gelehrten Liturgie, zwischen der Jagd, dem Fischfang oder der Küche einerseits und den Riten und Mythen andererseits. Die alten Er-



zähler, die von den Expeditionen zur rituellen Adlerjagd berichten, wie sie noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stattfand, schwärmen von diesem abenteuerlichen Leben, in dessen Verlauf eine kleine Gruppe von Männern ein Lager aufschlug und ihren täglichen Unterhalt improvisierte. So liefert der erste getötete Hirsch (*Dama hemionus*) das Fleisch, und seine Haut bewahrt man auf, um ein Wintergewand daraus zu machen; der Magen, der in Halshöhe abgeschnitten und wie ein Handschuh umgewendet wird, dient sofort als Wasserbeutel. Der Informant veranschaulicht die Phasen der Operation mittels zweier Zeichnungen (Abb. 30) und kommentiert diese wie folgt: »Der Beutel wurde aus dem umgestülpten Magen gemacht, das Innere nach außen. Auf der ganzen Innenseite des Magens waren kleine Zellen, Haare, wie wir sagen, nur dort nicht, wo auf der Zeichnung die weißen Streifen sind. An diesen Stellen gibt es keine Haare, und die Wände des Magens sind hier dicker« (Wilson, S. 113).

Da wir selbst noch nie einen Bison-Magen gesehen haben, wollen wir nicht behaupten, daß diese Beschreibung genau auf ihn zutrifft. Aber die Hidatsa-Versionen des Mythos spezifizieren das Tier nicht, von dem die Innereien stammen, und zumindest in dieser Hinsicht sieht es nicht so aus, als bestünden zwischen Rindermägen und Hirschmägen große Unterschiede. Interessant ist nur, daß das Gedächtnis eines Informanten noch ein halbes Jahrhundert später die Erinnerung an einen doppelten Gegensatz bewahrt, dem seine Gesellschaft zweifellos Bedeutung beimaß: der *haarige* Teil des Magens ist *dünn*, aber der *dicke* Teil ist *glatt*. Es könnte also sein, daß auch in dem Mythos der Gegensatz zwischen dick und dünn einen anderen verdeckte, den zwischen glatt und haarig. Dieser zweite Gegensatz nimmt nun aber einen beträchtlichen Raum in den Riten von Stämmen ein, die wie die Hidatsa und ihre Nachbarn Bisonhäute als Mäntel tragen. Diese Felle sind auf einer Seite glatt, auf der anderen behaart. Außerdem ist die von den Frauen gegerbte Seite häufig bemalt und bestickt, was ihren kulturellen Charakter betont, während der Mantel, der mit den Haaren nach außen getragen wird, *more animalium*, den Menschen auf die Seite der Natur stellt.

Daß die Indianer der Ebenen den Gegensatz in diesen Termini konzipieren, geht aus den Gelegenheiten hervor, bei denen die Felle, ohne daß ein Klimawechsel im Spiel wäre, mit den Haaren nach

außen oder mit den Haaren nach innen getragen werden müssen. Bei den Mandan und den Hidatsa mußte der Priester, der den Torturen und Opferungen vorstand, seinen Mantel mit den Haaren nach außen tragen (Beckwith 1, S. 40), ebenso wie die Tänzer der großen jährlichen Zeremonie, *okipa*, welche die Bisons personifizierten (Bowers 1, S. 134; 2, S. 206, 444 f.). Während der Überführungsriten tragen die Offizianten der weiblichen Bruderschaft des »weißen Bisonweibchens« je nach ihren Funktionen den Mantel mit den Haaren nach außen oder nach innen (Bowers 1, S. 325). Es ließen sich mühelos noch weitere Beispiele anführen (siehe die Kleidung des geheimnisvollen Unbekannten in M 368, M 503).

Es könnte also sein, daß der Irrtum der Eröschin, die das dicke Stück wählt, das auch das glatte ist, darin bestand, sich auf die Seite der Kultur zu schlagen, während eine kluge Wahl, *wenn man Gast der Sonne ist*, auf die Natur fallen muß. Und tatsächlich ist dies, wie wir zu zeigen versuchen werden, die Lektion, die sich aus den Hidatsa- und Mandan-Mythen herauschält. Um mit den Därmen zum Schluß zu kommen, wollen wir noch ein südamerikanisches Beispiel anführen, in dem derselbe Gegensatz in einem ähnlichen Zusammenhang wie in dem der Gattinnen der Gestirne auftaucht, außer daß die Gattin der Sonne, um die es hier geht (M 456; Preuss 1, S. 304-314), ebenfalls himmlisch ist und ihren Gatten durch ein chthonisches Wesen töten läßt, das ihr Liebhaber geworden war. Die Söhne von Sonne führen also ein irdisches Leben, bis ein Specht, dem sie das Leben gerettet haben, ihren wahren Ursprung verrät. Im Hinblick auf M 429-430 ist die Umkehrung um so bemerkenswerter, als der Specht, ein Vogel der mittleren Welt, auf halbem Weg zwischen dem Oben und dem Unten, in diesem Sinne auch die *Sturnella* transformiert, die wir als Schnittpunkt von Himmel und Erde definiert haben.

Die Brüder töten ihren Stiefvater, der sich in einen Jaguar verwandelt. Die Frau will sich an ihren Söhnen rächen und verfolgt sie bis in den Himmel. Der eine von ihnen, der die sichtbare Sonne geworden ist, verbrennt seine Mutter durch die Hitze seiner Strahlen. Trotz den Wasservorräten, die sie mitgenommen hat, kann sie sich nicht schützen; sie kommt um, und ihr ausgebrannter Körper zerfällt: die Beine werden irdische Pflanzen; die *dicken* Teile der Eingeweide verwandeln sich in Schlingpflanzen mit kräftigen Wurzeln, die *dünnen* Teile in epiphyte Pflanzen, die keine Wurzeln in der

Erde haben. Und die beiden Brüder, die von nun an im Himmel wohnen und Halsketten tragen, der eine solche aus Tapirzähnen, der andere solche aus Schwanzwirbeln, verkünden den Menschen die Zeit der kannibalischen Feste und der Tapirjagd.

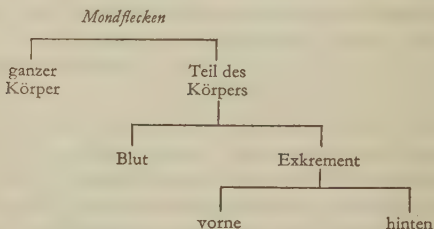
Diese Rückkehr nach Südamerika bezeugt auf unvorhergesehenem Weg, daß das mythische Motiv vom Streit der Gestirne auch in der südlichen Hemisphäre besteht. Bisher schien dieses hauptsächlich nordamerikanische Motiv dasjenige der Reise im Einbaum von Mond und Sonne zu transformieren, insofern beide das Problem stellen, in welcher Entfernung schicklicherweise eine Gattin gesucht werden darf. Aber der Uitoto-Mythos beschwört den Streit selbst, und zwar in einer Form, die ihn in die Nähe eines schon erörterten Machiguenga-Mythos rückt (M 299; H. A., S. 350 ff.), in dem Sonne ebenfalls seine Mutter durch seine Hitze verzehrt. Diese Mutter war eine Indianerin, die die Frau von Mond geworden war, und dieser verstieß seinen Sohn, um ihn zu züchtigen. Wie in den nordamerikanischen Mythen streiten sich folglich die beiden Gestirne, die hier in Vater und Sohn transformiert sind, wegen der Heirat von Mond mit einer menschlichen Frau; und wir kennen einen Ojibwa-Mythos (M 387d; Jones 2, Teil 1, S. 3-7 und S. 6 Fn. 1), in dem die Sonne bei ihrer Geburt ihre menschliche Mutter tötet, die der Wind befruchtet hatte.

Andere südamerikanische Formen des Streits veranschaulichen dies noch unmittelbarer. So bei den Jivaro (M 387), wo Sonne und Mond, beide männlichen Geschlechts, sich wegen der Nachtschwalben-Frau verfeinden, in deren Gunst sie sich teilen; dies ist der Ursprung der ehelichen Eifersucht. Nun transformieren aber einige Versionen (Wavrin, S. 635 f.) die Frau oder Frauen von Sonne in Fröschinnen, die wie ihre nordamerikanische Schwester schlechte Hausfrauen sind. In einem Tumupasa-Mythos (M 387b; Norden-skiöld 3, S. 291) ist eine Kröten-Frau in gleicher Weise nachlässig. Es gelingt ihr nicht, die erste Gattin ihres Mannes gebührend zu ersetzen, und sie beweist damit das Scheitern der Polygamie statt der Polyandrie, die das Thema von M 387 war. Führen wir schließlich noch einen guayanischen Mythos an:

*M 457. Arekuna: der Streit der Gestirne*

»Wei und Kapei, Sonne und Mond, waren in alter Zeit Freunde und gingen miteinander. Kapei war damals sehr schön und hatte ein klares Gesicht. Er verliebte sich in eine Tochter von Wei und gab sich jede Nacht mit ihr ab. Aber Wei wollte es nicht haben und befahl seiner Tochter, Kapei Menstruationsblut in das Gesicht zu schmieren. Seit dieser Zeit sind sie Feinde. Kapei geht immer fern von Wei und ist bis auf den heutigen Tag ganz schmutzig im Gesicht.« (K.-G. 1, S. 54 f.)

Trotz seiner Kürze ist dieser Mythos in mehrerer Hinsicht interessant. Die Deutung, die er vom Ursprung der Mondflecken gibt, stellt ihn zwischen M 354 – Ausgangspunkt dieses Buchs –, in dem eine Frau, die eine metaphorische Fröschin ist, den Rücken ihres Mannes mit Exkrementen beschmutzt, und die nordamerikanischen Mythen, die in den Mondflecken das Bild einer metonymischen Fröschin sehen: sie haftet ganz am Gesicht, an der Brust oder am Rücken, d. h. an dem Teil einer Figur, die das Gestirn verkörpert. Es läßt sich also ein semantisches Feld definieren, das allen diesen Formen gemeinsam ist:



Jeder Mythos oder jede Mythengruppe beschränkt sich darauf, diesen Bereich auf seine Weise zu zerlegen: *halber Körper, Exkremente, hinten* (M 354); *ganzer Körper, Blut, vorne* oder *hinten* (nordamerikanische Gruppe vom Streit der Gestirne; *Teil des Körpers, Blut, vorne* (M 457). Tatsächlich rührt der Unterschied zwischen M 457 und der nordamerikanischen Gruppe von der Tatsache her, daß in dem Arekuna-Mythos das Menstruationsblut, ein Teil des Körpers, die Mondflecken verursacht, während in Nordamerika der ganze Körper das Menstruationsblut bedeutet, wie es M 428 ausdrücklich sagt.

M 457 stammt aus einer Familie von guayanischen Mythen (M 360 bis 363), die wir zu Beginn dieses Buches benutzt haben, um die astronomischen Triaden einzuführen, zu denen später das Motiv der Reise im Einbaum Äquivalente geliefert hat (S. 41-46 und 143-189). So ist es vielleicht kein Zufall, daß der Begriff der Triade in den Hidatsa-Mythen, die uns an den Punkt geführt haben, wo wir uns jetzt befinden, in Form dreier Schwestern wieder auftaucht, zwischen denen Mond wählen kann: zwei schon verheirateten und einer ledigen Jüngsten.

Wir erinnern uns an die Rolle der Triaden in den südamerikanischen Mythen von der Reise im Einbaum: drei Diener (M 326a), drei junge Mädchen und drei alte Liebhaberinnen (M 104); oder auch eine Hauptfigur mit zwei Helfershelfern (M 354, M 360, M 361, M 362, M 363 usw.). Die Zahl 3 erscheint in den religiösen Vorstellungen der amerikanischen Indianer so selten, daß uns die Bedeutung auffallen muß, die sie bei den Mandan gewinnt, südlichen Nachbarn der Hidatsa, denen sie mehrere Jahrhunderte an den Ufern des Missouri vorausgegangen sind und von denen sie weit mehr empfangen zu haben scheinen, als sie ihnen gegeben haben (Bowers 2, S. 476-489).

Die Mythen und Riten der Mandan und der Hidatsa räumen einer Göttin der Pflanzenwelt einen sehr großen Platz ein, die den Mond personifiziert oder dort wohnt, »Die-Alte-Frau-die-Nie-Stirbt«. Sie spielt auch die Rolle der Adoptiv-Großmutter im Zyklus der Großmutter und des Enkels, der bei diesen beiden Stämmen immer auf den der Gattinnen der Gestirne folgt. In dieser Hinsicht interessiert sie uns unmittelbar. Den Mandan zufolge gehören die Riten und Altäre, die ihr geweiht sind, zu einer archaischen Tradition, die auf die ersten Bewohner dieser Gegend zurückreicht (Bowers 2, S. 338 f.).

Maximilian von Wied, einer der ersten Beobachter der Mandan, schreibt der Alten sechs Kinder zu, drei Knaben und drei Mädchen. Der älteste Knabe ist der Tag (der erste der Schöpfung); der zweite die Sonne; der jüngste die Nacht. Das älteste Mädchen ist der Morgenstern; das zweite heißt »Gestreifter-Kürbis«, der Name eines Sterns, der um den Nordstern kreist; das dritte ist der Abendstern (Maximilian, S. 360; Will-Spinden, S. 133; Bowers 1, S. 155 f.). Der Morgenstern und der Abendstern entsprechen dem Osten bzw. dem Westen. Wie ihr Bruder Sonne sind die drei Frauen furchter-

regend: alle vier, vor allem aber die Sonne und seine Schwester, die »Frau-von-Oben«, die einen mittleren Rang einnimmt, sind Kannibalen, die auch Fehlgeburten, Wahnsinn, Gesichtslähmungen, Trockenheit, Tod, eheliche Untreue, Krämpfe, Geistesschwäche und anderen Unsegen verursachen (Bowers 1, S. 296-299; 2, S. 330).

Aus diesen Hinweisen geht hervor, daß die Knaben, von denen der älteste den Tag und der jüngste die Nacht konnotieren, einen »äquinoctialen« Aspekt zeigen und die homologen Schwestern, die den Osten und den Westen konnotieren, einen »solstitialen« Charakter haben, in dem Sinne, den wir diesen Termini gegeben haben (S. 235 f.).

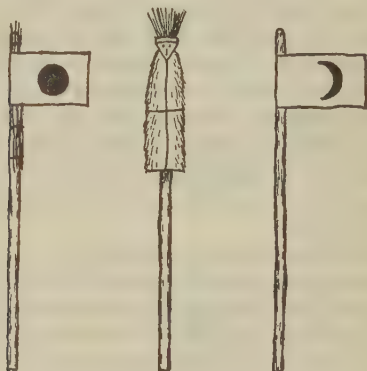


Abb. 31 – Embleme des »Volkes-von-oben« (nach Bowers 2, S. 325)

Zusammen ergeben sie ein ähnliches Bild wie die vier Hauptpfosten des zeremoniellen Gewölbes bei den Arapaho. Die Mandan zelebrierten nicht den Sonnentanz, sondern ein jährliches Fest von besonderem Charakter, *okipa* genannt, das auch im Sommer stattfand, aber in einer feststehenden Hütte und nicht in einem Gewölbe, das eigens zu diesem Zweck errichtet wurde. Der Dachstuhl dieser Hütte, die das Jahr über geschlossen war, ruhte auf sechs Pfosten (Bowers 1, S. 113, 124 f., Abb. 14 S. 127), das ist die Zahl der Kinder der »Alten-Frau-die-Nie-Stirbt« sowie die der Hauptgottheiten des Götterhimmels nach Maximilian (S. 359 f.). Die Zahl der Kinder rührt daher, daß sich zwischen die Termini eines jeden



männlichen und weiblichen Paars ein dritter einschiebt, der den Zenith des Tages (Mittagssonne) oder der Nacht (Satellit des Nordstern) einnimmt.

Die Mandan und die Hidatsa verehrten auch andere Triaden. Einem Mythos zufolge (M 459), auf den wir noch zurückkommen werden, tauchten die drei ersten Ahnen aus der Tiefe der Erde zusammen mit ihrer Schwester auf. Das »Volk-von-Oben« bildet ebenfalls eine Triade, die sich aus der »Alten-Frau-von-Oben« (nicht zu verwechseln mit der »Frau-von-Oben«, Schwester der Sonne), der Mutter der beiden Brüder Sonne und Mond zusammensetzt. Sie werden durch ebenso viele Embleme dargestellt: Stöcke aus Eschenholz, die in gleichem Abstand voneinander in die Erde gesteckt werden; der in der Mitte trägt das Abbild der Alten, die zu ihren Seiten das der Sonne bzw. des Monds (Abb. 31; Bowers 1, S. 303; 2, S. 325).

Diese Anordnung erinnert an die der himmlischen Reisenden im Einbaum, und man darf die Tatsache nicht außer acht lassen, daß die Riten des Volks-von-oben als Gründungsmythos den vom Streit der Gestirne haben (M 461; s. unten, S. 332 f.). Die Zeremonie selbst trägt in der Mandan-Sprache den Namen *HapminakE*, was »Schiff-des-Tags« oder »Reisender-des-Tags« bedeutet (Bowers 1, S. 296). Verweilen wir einen Augenblick bei diesem Punkt.

In einem Brief vom 9. Januar 1967 hat uns Alfred W. Bowers freundlicherweise einige nähere Angaben über die Etymologie des Worts vermittelt. Im gewöhnlichen Gespräch, so erklärt er, nennt man die Sonne *mi-nak-E*, was ebenfalls ein Schiff bezeichnet. In der zeremoniellen Sprache sagt man eher *hap(á)-mi-nak-E(i)* oder auch *hap(á)-ma-na-ki-ni<sub>c</sub>-de*, was sich in folgende Morpheme zerlegen läßt: *hap(á)* = »Tag«; *mi* = »Stein, Fels«; *nak* = »rundliche Form«; oder in: *hap(á)* = »Tag«; *minak(E)* = »Schiff«, was zusammen die Sonne bezeichnet. Es läßt sich auch zerlegen in: *hap(á)* = »Tag«; *mana* = »Holz«; *ki* = »auf etwas einwirken, eine Handlung wiederholen«; *ni<sub>c</sub>* (mit nasalem i) = »gehen«; *dE* = »sich bewegen, sich von der Stelle bewegen«, also »ein hölzerner Gegenstand, der sich während des Tags fortbewegt« oder »Tagesreise im Schiff«.

Wir werden weiter unten anläßlich eines anderen Mythos (M 466, S. 401 f.) die Assimilierung eines Gestirns mit einem rundlichen Stein erörtern. Halten wir uns im Augenblick an das Bild des Schiffreisenden.

Die Stämme des Missouri-Tals – Mandan, Hidatsa und Arikara – besaßen als einzige (Denig, S. 579) Rundboote aus Hirsch<sup>1</sup>- oder Bisonleder, das über ein Gerüst aus Weidengeflecht gespannt war. Die bekannten Exemplare haben ungefähr 1,20 bis 1,50 m Durchmesser; einige waren zu klein, um Passagiere aufzunehmen, und dienten einzig dazu, Lasten zu transportieren. In den größeren ruderte man vorne (Adney-Chapelle, S. 220; Simpson, S. 175). Diese Präzisierungen, die wir Technologen verdanken, stimmen nicht immer mit den ethnographischen Zeugnissen oder denen der Mythologie überein. Den einen zufolge konnten die Mandan-Schiffe fast 2 m erreichen; die zweiten bezeugen, daß man sie sich mitunter riesig vorstellte: einige Mythen, die wir weiter unten behandeln werden (M 510–513), sprechen von Schiffen, die vier Tage und vier Nächte lang zwölf Personen transportieren konnten. Dies bedeutet sicher nicht, daß es solche Boote wirklich gegeben hat, läßt jedoch an der oft vorgebrachten Behauptung zweifeln, daß diese Boote nur zur Flußüberquerung taugten und auch dann nur, wenn sie ein oder zwei Kilometer weiter unten anlegten (Neill, S. 252). Die alten Hidatsa-Informanten erzählen von langen Reisen flußabwärts bei der Rückkehr von den Expeditionen der Adlerjagd, wenn diese bis zum Frühjahr dauerten, oder auch flußabwärts, um den Feind zu überraschen (Bowers 2, S. 57, 265).

Vor allem beschreiben die Mythen eine Schifffahrtstechnik, die Punkt für Punkt jener entgegensteht, auf die sich andere, schon diskutierte Mythen berufen, um das Motiv des Einbaums zu rechtfertigen. Die Boote der Ebenen haben weder Heck noch Bug. Statt daß sich die beiden Passagiere jeweils an eines der Enden setzen, wo sie sich nicht rühren dürfen, wenn sie nicht kentern wollen, präzisieren die Mythen, daß sie in der Mitte stehen, um das Gefährt nicht aus dem

1 In *Das Wilde Denken* haben wir es uns leicht gemacht und das Wort *elk* mit «élan» (Elen) übersetzt (S. 80 [73]). Doch das Elen lebt in den nördlichen Gegenden und existiert nicht in den zentralen und südlichen Gebieten, in denen nur verschiedene amerikanische Vertreter der Art *Cervus* vorkommen. Das englische Wort *elk* sowie das französische *élan* bezeichnen die einzige Art der Gattung *Alces*, die in Amerika *moose* heißt, wo das Wort *elk*, seiner europäischen Bedeutung entfremdet, auf die großen Vertreter der Art *Cervus* (*canadensis*, *merriami*) angewandt wird, die im übrigen dort, wo das andere Tier fehlt, in der Mythologie die Rolle einer kombinatorischen Variante des Elens als wichtigstes Hirschtier spielt. Das amerikanische Elen heißt im Französischen *orignac* oder *orignal*, ein Wort baskischer Herkunft, das den Hirsch bezeichnet und in Kanada eingeführt wurde.

Gleichgewicht zu bringen (Beckwith 1, S. 83); und dieses dreht sich ganz normal bei jedem Ruderschlag um sich selbst (Neill, S. 252; Will-Spinden, S. 113).

Wir wollen die Parteilichkeit nicht so weit treiben, den Mythen gegen die Technologen recht zu geben. Aber ob wahr oder falsch, die Beschreibung, die sie geben, hat zumindest den Vorteil, Vorstellungen zu veranschaulichen, die sich mit denen bezüglich der Reise im Einbaum verschränken, so daß das Ganze eine kohärente Rede ergibt. Wenn wir annehmen, daß die Mandan, wie die Indianer des Amazonasbeckens und aus Guayana einerseits und die Irokesen andererseits, aufgrund ihrer besonderen Schiffahrtstechnik den Lauf der Gestirne und die Reisen der Menschen miteinander verknüpfen, müssen sie auch die Beziehung zwischen diesen Termini auf ihre Weise konzipieren.

Ein oben zitiertes Zeugnis besagt, daß die großen Reisen zu Wasser stattfanden, um von der Adlerjagd zurückzukehren – wenn die Ernte schlecht gewesen war und man sich damit abfand, bis zum Frühling fern den Dörfern das Lager aufzuschlagen. Diese empirische Verknüpfung der Reise zu Wasser und der Reise zu Land erklärt bereits zum Teil, daß in der Ideologie die eine die andere ersetzen kann. Doch die Übertragung hat sehr viel tiefere Gründe. So wie anderswo die langen Reisen im Einbaum stellten die Adlerjagd-Expeditionen zu Lande den Stämmen der Ebenen und vor allem den Mandan und Hidatsa, bei denen sie einen religiösen Charakter hatten, das Problem der Schlichtung zwischen dem Nahen und dem Fernen.

Zunächst in geographischer Hinsicht: die Mandan und die Hidatsa jagten die Adler nur am oberen Lauf der Flüsse, in den hügeligen Gegenden, die einen kleinen Teil des Stammesgebiets bildeten (Bowers 1, S. 206 f.). Im Denken und in der Topographie der Eingeborenen besaßen diese Gegenden eine Zwischenstellung zwischen den halb-permanenten Dörfern, in geringer Entfernung der bebauten Felder, und den Ebenen, in denen während der Nomadenzeit die großen Bisonjagden stattfanden. Doch die Lebensweise, die die Adlerjagd erheischte, war genau gesagt weder nomadisch noch sesshaft. Die Expedition entfernte sich mitunter mehr als hundert Kilometer vom Dorf, stets in der Absicht, zu irgendeinem Jagdgrund zu gelangen, dessen Eigentümer der Anführer der Truppe war, aufgrund eines übertragbaren Titels, der jedoch niemals den Clan ver-

ließ. Im übrigen durften Frauen und Kinder die Jäger begleiten, wenn sie ein gesondertes Lager hatten. Drittens und im Unterschied zur Landwirtschaft und zur gewöhnlichen Jagd bot die Adlerjagd kein alimentäres Interesse. Die Vögel, die nach ihrer Gefangennahme rituell erstickt oder wieder losgelassen wurden, mußten nur ihre Federn lassen, die zur Herstellung von Kopfbedeckungen oder anderen Kleidungsstücken sowie als Tauschobjekte dienten. Immerhin nutzte man die Gelegenheit, um alles Wild in diesen wenig betretenen Gegenden zu jagen. Aber dieser kollektiven Jagd hätte sich nicht die gesamte Bevölkerung eines Dorfes hingeben können – in einem unebenen Gelände, in das die Bisons nicht in großen Mengen eindringen und in dem es schwierig gewesen wäre, sie zu umzingeln; außerdem fürchtete man stets irgendeinen Hinterhalt. Daher wagten sich nur Adlerjäger und Krieger in kleinen Horden dorthin.

Da die Jagd in verlassenem und unwirtlichen Gegenden stattfand, konnte es geschehen, daß sich dort unvorhergesehen traditionelle Feinde begegneten. Aber die Jagd nahm auch in politischer Hinsicht eine Zwischenstellung ein: diesmal zwischen Bündnis und Krieg. Obwohl die Cheyenne und die Mandan Feinde waren, »wollte es eine stillschweigende Übereinkunft, daß es während der ganzen Jagdsaison zwischen den beiden Stämmen zu keinem Blutvergießen kam; sonst würden die Jäger kein Glück haben . . . Von Lager zu Lager stattete man sich Besuche ab, und die beiden Gruppen scherzten ohne Bosheit über die magische Kraft ihrer jeweiligen Altäre (*sacred bundles*)«. Eine ähnliche Übereinkunft soll auch zwischen den Arikara und den Sioux bestanden haben (Bowers 1, S. 210).

Schließlich nahm die Adlerjagd eine Zwischenstellung im Kalender ein. Sie fand im Herbst statt, d. h. nach den großen Jagden des Sommers und der Ernte, jedoch vor den Frösten, welche die Indianer dazu zwangen, das Sommerdorf zu verlassen, das auf einer den Fluß beherrschenden Terrasse lag, und sich für die Dauer des Winters in einem bewaldeten Tal einzurichten. Die Adlerjagd mußte unbedingt abgebrochen werden, sobald sich an den Ufern Eis zu bilden begann, denn vor der Einführung des Pferds wanderte man zu Fuß zu dem Jagdgrund, wo man die Boote herstellte, mit denen man zu Wasser ins Dorf zurückfahren wollte, mit den Vorräten an Fleisch und Häuten. Wenn die Kälte zu groß wurde, lief man also Gefahr, von der Vereisung überrascht zu werden (Bowers 1, S. 250 f.).

Die Adlerjagd bewirkte also auf fünf verschiedene Weisen eine Ver-

mittlung: im Raum, in der Zeit und in den drei Beziehungen der Lebensweise, der wirtschaftlichen Tätigkeit und der Konflikte zwischen den Stämmen. Einige Wochen lang erlaubte sie es den Beteiligten, ein Dasein zu führen, das in vernünftigem Abstand zwischen dem Nahen und dem Fernen, dem Sommer und dem Winter, der Seßhaftigkeit und dem Nomadenleben, der Verfolgung materieller oder geistiger Zwecke, Frieden und Krieg lag. Die Jagdexpedition, als Reise mit periodischem Rhythmus und festem Ziel, eignete sich also wie die Schifffahrt der Flußstämme dazu, den regelmäßigen Wechsel der Tage und Jahreszeiten zu kodieren:

*M 458. Mandan: die Ferien von Sonne und Mond*

Als der Demiurg Coyote noch auf der Erde lebte, bekam er eines Tages Lust, der Sonne einen Besuch abzustatten. Er begab sich nach Osten, dorthin, wo die Sonne aufgeht, und erlebte den Aufstieg des Gestirns, das ein herrlich geschmückter Mann war. In der folgenden Nacht erschuf Coyote durch Magie ein ganz ähnliches Kostüm und ging Sonne auf dem Weg voraus, den er ihn tags zuvor hatte nehmen sehen. Im Zenith angekommen, wo Sonne sich ausruhte, um seine Pfeife zu rauchen, wartete Coyote. Kurz darauf tauchte das Gestirn auf, beunruhigt durch die Fußspuren, die er auf seinem Weg bemerkt hatte. Als er den Demiurgen erblickte, empörte er sich und fragte ihn schroff, was er hier zu suchen habe. Dieser sagte, daß er aus der Tiefe der Erde komme, wo er ebenfalls die Rolle eines Leuchtkörpers spiele; er habe erfahren, daß Sonne sein Kollege aus der oberen Welt sei, und er wolle ihn kennenlernen und mit ihm plaudern. Sonne antwortete, daß er immer allein gewesen sei und sehr gut ohne Freund auskomme. Er verprügelte Coyote und warf ihn aus dem Himmel.

Coyote tat einen schwindelerregenden Sturz und fiel in Ohnmacht. Als er wieder zu sich kam, herrschte Nacht. Die Erde, die er befragte, sagte ihm, wo er sich befand. Der wundgeschlagene Coyote schleppte sich zu einer Quelle. Unterwegs begegnete er den Vielfraßen, die eine Zeremonie zelebrierten. Coyote kannte sie, und sie empfingen ihn herzlich und pflegten ihn.

Als Coyote wieder hergestellt war, bat er die Vielfraße um Hilfe, um sich zu rächen. Sie rieten ihm, sich mit einer Eschen-Keule, einer Schlinge aus Pflanzenfasern und einer Pappel zu bewaffnen, die nur noch die Größe eines Grashalms hatte. Daraufhin legten sich Coyote und ein Vielfraß namens Schwarze-Schlinge am Zenith in den Hinterhalt, nachdem sie die Schlinge an dem Grashalm befestigt und beides dorthin gelegt hatten, wo

Sonne sich gewöhnlich ausruhte. Dieser erschien wutentbrannt, denn er hatte abermals Fußspuren entdeckt. Er verfring sich in der Schlinge, der Grashalm wurde zu einem Baum, und Sonne hing plötzlich in der Luft. Coyote schlug mit seiner Keule auf ihn ein, aber seine Beschützer hatten mit Absicht ein brüchiges Holz gewählt, das zerbrach, ohne allzu großen Schaden anzurichten. Dann fesselte Coyote Sonne an Armen und Beinen, lud ihn auf seinen Rücken und brachte ihn zur Hütte der Vielfraße. Dort befreite man ihn, forderte ihn auf, sich hinzusetzen, und warf ihm sein häßliches Verhalten gegenüber einem Besucher vor, der sein Freund werden wollte. Die Gesänge und Tänze der Vielfraße gefielen Sonne, der beschloß, ihre Gastfreundschaft zu nutzen.

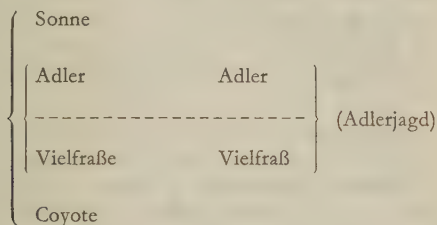
Mond war über das Verschwinden seines Bruders Sonne besorgt und machte sich auf die Suche nach ihm. Durch Zufall entdeckte er die Hütte, in der das Gestirn in der Nähe der Tür saß. Man hieß Mond eintreten, bot ihm eine Mahlzeit an und erklärte ihm, warum Sonne sich hier befinde. Mond schalt den Schuldigen, aber er drängte bei dem Häuptling der Vielfraße darauf, daß er Sonne den Ehrenplatz einräumen möge, und er selbst wolle sich neben die Tür setzen, denn, so erklärte er, das Tagesgestirn sei sehr stolz und man dürfe es nicht demütigen. Und er fügte hinzu, daß sie, wenn sie weggingen, ihre Symbole dalassen würden. Diese Symbole findet man stets in der Hütte der Adlerjäger: zwei aufgehängte Schlingen, eine an der Wand gegenüber der Tür für die Sonne, und die andere oberhalb der Tür für den Mond. Und wegen dieser Geschichte verkörpern die Jäger im Lager zuweilen Sonne und Mond.

Den beiden Brüdern gefiel es bei den Vielfraßen so gut, daß sie sich bis zum Ende der Jagdperiode im Himmel vertreten ließen. Sie versprachen Coyote, im folgenden Jahr wiederzukommen, wenn die Blätter gelb würden. Dann trennten sich alle; die Adler jagenden Tiere kehrten nach Hause zurück, und Sonne und Mond machten sich wieder an die Arbeit, um den Himmel zu erleuchten. Coyote setzte sein umherschweifendes Leben fort. Eines Tages, als er sich ausruhte und voller Wehmut an die glückliche Zeit der Adlerjagd dachte, bemerkte er an einer Kletterpflanze ein Blatt, das ihm gelb zu sein schien. Er begriff nicht, daß dies seine natürliche Farbe war, sprang auf seine Füße und rannte fröhlich singend zum Lager: es war niemand da. Eine Zauberpflanze sagte: »Die Zeit ist noch nicht gekommen.« Enttäuscht ging Coyote wieder fort. (Beckwith 1, S. 269-272.)

Für die Gründe, aus denen die Vielfraße oder Labrador-Dachse (*Gulo luscus*) die Prototypen der Jäger sind, verweisen wir den Leser auf *Das wilde Denken* (S. 66-72 [64-69]); hier wollen wir uns damit begnügen, ein durch seine Symmetrie bemerkenswertes myathi-



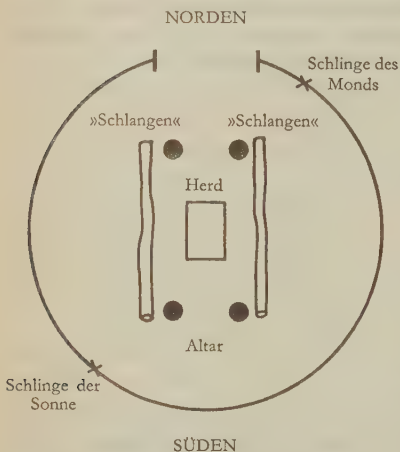
sches Gerüst sichtbar zu machen. Denn die chthonischen Vielfraße stehen den Adlern, Vögeln des empyreischen Himmels, auf dieselbe Weise, jedoch weniger ausgedehnt entgegen, wie Sonne, der himmlische Leuchtkörper, und Coyote einander entgegenstehen – der auch »erster Schöpfer« heißt und von sich behauptet, er spiele die Rolle eines Gestirns der unteren Welt. Zu Beginn des Mythos stellt sich heraus, daß die Vermittlung zwischen den extremen Termini unmöglich ist: Coyote kann weder den Platz von Sonne einnehmen noch sich mit ihm verbünden. In einem zweiten Schritt gelingt es ihm, sich mit Hilfe der Vielfraße auf der Erde zu halten, den Herren der Fallgruben, die knapp unter dem Erdboden gegraben werden. In einem dritten Schritt schließlich gelingt es Coyote und den Vielfraßen gemeinsam, die Sonne vom Zenith zu reißen und dem Unten anzunähern. Doch dazu müssen sie sie mit einer Schlinge fangen: d. h. sie behandeln sie, *als wäre sie ein Adler*, während Coyote selbst als Adlerjäger handelt, *so als wäre er ein Vielfraß*.



In dieser Problematik erhält die Schlinge eine doppelte Funktion: einerseits dient sie, wie wir soeben sahen, als vermittelnder Terminus zwischen dem Oben und dem Unten; andererseits überwindet sie einen kosmologischen Widerspruch. Die Antithese, die zu Beginn die Figuren von Coyote und Sonne veranschaulichen, verwandelt sich in eine Beziehung der Vereinbarkeit auf der techno-ökonomischen und der zeitlichen Ebene: solange die Adlerjagd dauert und dank ihrer ist nichts unmöglich, die Gegensätze können nebeneinander bestehen. Dennoch ist diese erste Behauptung nicht das wichtigste Ziel des Mythos. Indem sie das Axiom aufstellt, daß die Adlerjagd die Macht hat, alle Widersprüche aufzuheben, auch den größten, den

der Geist sich vorzustellen vermag, bereitet sie einer wesentlicheren Aufgabe den Boden, die auf der zeitlichen Achse liegt.

Dieser Achsenwechsel wird schon durch das Band deutlich, das zwischen der Liturgie der Adlerjagd und den Mandan- und Hidatsa-Versionen des Mythos von den Gattinnen der Gestirne zu beobachten ist. Zumindest teilweise dient es dazu, die Jagdriten zu begründen, doch dieser Teil unterscheidet sich von dem, der, wie wir gesehen haben (S. 224), dazu dient, den Sonnentanz zu begründen. Das Band knüpfte sich dort durch die Vermittlung des Hauptpfostens des Gewölbes, der den Aufstieg der menschlichen Frau in den Himmel symbolisiert. Nun werden aber auch bei der Adlerjagd Baumstämme benutzt, jedoch horizontal und auf der Erde liegend, statt



*Abb. 32 – Grundriß der  
Hütte der Adlerjäger  
(nach G. L. Wilson, S. 143)*

aufrecht und vertikal. Im Schutz des Astwerks, das die Jäger aufgebaut hatten, bemerkte man zwei Stämme, die parallel zu beiden Seiten der Herdstellen lagen (Abb. 32). Sie dienten den Jägern als Kopfstütze, wenn sie sich zum Schlafen niederlegten, mit den Füßen gegen die Wand. Mit diesen Stämmen beschwor man die Schlangen, die sie darstellten (Wilson, S. 146), sofern sie nicht die Kopfstützen der Adler jagenden Schlangen bezeichnen, die der Sohn des Gestirns im Laufe seiner Wanderungen bekämpfte (Bowers 2, S. 293, 334).

Wir sehen, daß die Liturgie der Adlerjagd eine irdische Sequenz des Mythos statt eine himmlische Sequenz evoziert, und sie mit Hilfe von Baumstämmen bezeichnet, die anstelle des aufrechten Stamms flach hingelegt wurden. Die Analogie wird noch deutlicher, wenn man bemerkt, daß die Herdstelle der Jagdhütte, die in den Boden gegraben ist, die Fallgrube darstellt. Tatsächlich enthält auch der Altar des Sonnentanzes eine Grube, die einigen Zeugnissen zufolge die Mulde darstellt, welche die Gattin des Gestirns hinterlassen hatte, als sie herunterfiel; in diesem Fall also das Mittel einer Trennung *Himmel, Erde*, im anderen das einer Verbindung *Himmel, Erde*.

Die Anordnung der beiden Schlingen aus Pflanzenfasern, von denen der Mythos spricht, berücksichtigt ebenfalls die horizontale Achse: die eine, die mit der Goldrute (*Solidago*) verbunden und an die Wand gegenüber der Tür gehängt wurde, symbolisierte die Sonne; die andere, die mit dem Beifuß (*Artemisia*) verbunden und in der Nähe der Tür aufgehängt wurde, symbolisierte den Mond (Wilson, S. 150 f.). Ein rot bemalter Stab, der jede Schlinge hielt, stellte das jeweilige Gestirn dar, so daß sich Sonne und Mond physisch in der Jagdhütte befanden, die rund war wie ein Lederboot, in der sie jedoch, wie im Einbaum, nichtsdestoweniger entgegengesetzte Stellen einnahmen.

Wir haben gesagt, daß die Zeit der Adlerjagd von Anfang Herbst bis zu den ersten Frösten dauerte. Sie schloß also die Tagundnachtgleiche ein, die der Mythos auf zweierlei Weise evoziert: indem er Sonne und Mond in diametralen Gegensatz stellt und indem er ihre Plätze vertauscht. Wir erinnern uns, daß die Vielfraße die Sonne zuerst neben der Tür Platz nehmen lassen, d. h. an der gering geschätzten Seite; dort bleibt sie sitzen, bis Mond, aufgefordert, sich auf den Ehrenplatz zu setzen, zugunsten seines Bruders darauf verzichtet. Damit die Plätze austauschbar werden, muß also in dem Augenblick, da die Aktion sich abspielt, die Nacht dem Tag »gleich« sein.

Damit fügt der Mythos einen neuen Typus der Vermittlung zu denen hinzu, die wir aufgezählt haben, um die Adlerjagd in der Philosophie der Eingeborenen zu situieren:

also drei Termini, die jeweils das Vorherrschen des Tags, das Vorherrschen der Nacht und die dem Tag gleiche Nacht konnotieren.

Daß in dieser »äquinoktialen« Funktion die Jagdhütte die Rolle

1)	Ebenen, Nomadenleben	»schlechte Erde«	bewohnte Erde.
2)	alimentäre Jagd	rituelle Jagd	Landwirtschaft.
3)	tierische Nahrung	Schmuckstücke	pflanzliche Nahrung.
4)	Frieden	Waffenruhe	Krieg.
5)	Sommerdorf	Jagdunterschlupf	Winterdorf oder -lager.

Nun stellt der Mythos auf:

6)	Sommersonnen- wende	Herbst-Tagund- nachtgleiche	Wintersonnen- wende.
----	------------------------	--------------------------------	-------------------------

einer irdischen Variante des aquatischen Einbaums spielt, ergibt sich auch aus der Verwandtschaft, die schon Maximilian aufgefallen war (S. 359 f.), zwischen den großen mythischen Themen der Mandan und denen ihrer Algonkin-Nachbarn und anderer weiter östlich gelegenen Populationen, bei denen wir das Thema von der Erfindung der Felsmalereien durch den Kultur-Heros wiederfinden (Fox *in*: Jones 3, S. 137), das zum erstenmal in einem Mythos der Tamanac vom Orinoko aufgetaucht war (M<sub>415</sub>, S. 166) und das wir im Sinne einer doppelten Übertragung – vom Wasser zur Erde und von der diachronischen Ordnung zur synchronischen Ordnung – des Maßstabs interpretierten, der dazu dient, einen vernünftigen Abstand zwischen Sonne und Mond, also zwischen Tag und Nacht festzulegen. Wenn nun aber die Tamanac-Dioskuren den Fluß in zwei Richtungen fließen lassen wollen, ein Thema, das auch in Nordamerika bezeugt ist, versuchen sie dann nicht, eine Situation vom solstitialen Typ, in der Hinfahrt und Rückfahrt ungleich lang wären wie der Tag und die Nacht, durch eine andere äquinoktialen Typs ersetzen, in der die Strecken genau die gleiche Dauer haben würden?

Wenn die Tagundnachtgleiche für die Kultur-Heroen eine ideale Formel darstellt, die sie vergeblich zu verallgemeinern trachten, können wir hypothetisch schreiben:

*Solstitium : Äquinoktium :: Natur : Kultur.*

Diese Äquivalenz wirft ein neues Licht auf ein bereits andernorts erörtertes Problem (L.-S. 18): dasjenige, das sich durch die Instabilität des Geschlechts der Gestirne erhebt, und zwar nicht nur von

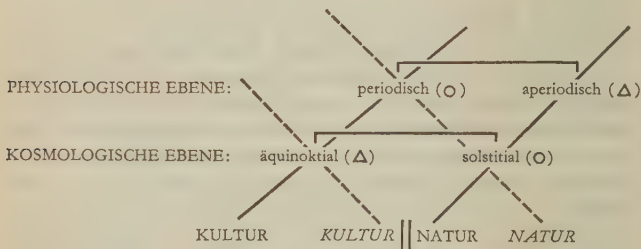
einer Population zur andern, sondern auch in den Riten und Mythen und derselben Population.

Dem Arapaho-Mythos zufolge, der den Sonnentanz begründet (M 428), beruht die Erziehung der Mädchen auf dem Erlernen der physiologischen Periodizität. Diese Periodizität kann unregelmäßig sein: zu lang oder zu kurz, nach dem Bild der Sonnenwende; oder regelmäßig und damit vollkommen, d. h. vom äquinoktialen Typ. Nach der vorstehenden Äquivalenz verweist die erste auf die Natur, die zweite auf die Kultur. Der Mythos sagt dasselbe auf seine Weise.

Wenn nun andererseits diese Erziehung die irdischen Frauen betrifft und ihnen von himmlischen Männern zuteil wird, so folgt daraus, daß der Mythos implizit eine dreifache Äquivalenz behauptet zwischen: *Erde, Natur, Weiblichkeit*, und: *Himmel, Kultur, Männlichkeit*. Bis hierher ist alles in Ordnung. Doch nun erhebt sich eine Schwierigkeit: diese vollkommene und regelmäßige Periodizität, die männliche Götter sterblichen Frauen beizubringen haben, müssen diese letzteren letztlich verkörpern. So wie die Zauberwurzel, die während des rituellen Koitus vom Mund des Großvaters in den der Enkelin übergeht, geht die Kultur des Großvaters im Laufe des Mythos auf die Schwiegertochter über, und diese Übertragung berührt zudem noch die Art, in der die Kultur sich künftig äußern wird. Das, was der Mann der Frau als eine Lektion beigebracht hat, muß diese in der Entfaltung ihrer physiologischen Funktionen leben. Der eine kulturalisiert, wenn man so sagen darf, das, was vorher nur Natur war; die andere naturalisiert das, was zuvor nur Kultur war. Beim Übergang vom Mann zur Frau wird das Wort Fleisch. Eine Demonstration, welche die Fröschin des Mythos *a contrario* vollzieht, denn da sie selbst Natur in ihrer störrischsten Form ist, feminisiert sie Mond, wenn sie sich an ihn heftet. Doch aus der Vereinigung eines männlichen und äquinoktialen Wesens (denn vergessen wir nicht, daß die Hochzeit der Gestirne während der Tagundnachtgleiche gefeiert wird) mit einem völlig aperiodischen weiblichen Wesen (aperiodisch aufgrund des Harnflusses, unter dem die Fröschin leidet) resultiert die Menstruation, der biologische Modus der Periodizität.

Je nach der Perspektive, die man einnimmt, und dem Moment des Mythos, den man ins Auge faßt, kippen folglich die Pole *Natur/Kultur* um und erhalten entgegengesetzte semantische Ladungen. In

physiologischer Hinsicht ist der Mann aperiodisch und die Frau periodisch, aber in kosmologischer Hinsicht ist es umgekehrt, da nun männliche Demiurgen die Regeln innehaben – in allen Bedeutungen des Worts –, die sie dem Körper und dem Geist ihrer liebenswerten Zöglinge einprägen werden. Ähnlich der Physik, die lange Zeit über zwei verschiedene Theorien verfügte, um der Natur des Lichts gerecht zu werden, die beide gleichermaßen befriedigend waren, sofern man sie nicht gleichzeitig benutzte, bedient sich das mythische Denken eines Gerüsts, das sie auf zweierlei Weise lesen kann. Von einem Mythos zum anderen, mitunter sogar von einem Abschnitt zum anderen innerhalb desselben Mythos, nimmt es sich das Recht, seinen Sinn umzukehren:





## II

### Ein Kuttelgericht à la Mandan

»*Mulieres ornat silentium.*«

Erasmus, *De Civilitate morum puerilium*, Basel 1530,  
Kap. IV

Von den Arapaho bis zu den Hidatsa rechnen es alle Mythen, die mit dem Streit der Gestirne beginnen, der menschlichen Gattin als Verdienst an, daß sie geräuschvoll kaut. Bevor wir untersuchen, welches Los die Mandan diesem Motiv vorbehalten, möchten wir daran erinnern, daß es sich uns schon seit langem gezeigt hat: zu Beginn des ersten Bands dieser *Mythologica* mit einem Timbira-Mythos (M 10; RK, S. 100) – auch in dieser Hinsicht eine Transformation anderer Mythen derselben Gruppe (M 1, M 9; *ibid.*, S. 195 ff.) –, in dem der Held, um einem unglücklichen Geschick zu entgehen, ein umgekehrtes Verhalten an den Tag legen muß: er darf beim Essen kein Geräusch machen. Wenn wir nun aber M 10 und M 428, die wir als Beispiele anführen wollen, miteinander vergleichen, bemerken wir, daß die Analogie zwischen den Mythen der beiden Hemisphären noch viel tiefer reicht:

M 10 : Ein Knabe	} unerwachsen, Gast	einer ehelichen Familie (Jaguar, schwangere Frau)
M 428 : Ein Mädchen		einer häuslichen Familie (Vater, Mutter und zwei Söhne),

M 10 : also eines IRDISCHEN <i>Paars</i> .	} Um zu ihnen zu gelangen (mittels eines Baums mit
M 428 : also einer HIMMLISCHEN <i>Familie</i> .	

M 10 : Aras, deren <i>Federn</i>	das Material für Schmuckstücke sind, begehrt	von Blutsverwandten),
M 428 : einem Stachelschwein, dessen <i>Borsten</i>		von einem Heiratsverwandten),

M 10 : steigt der Held <i>nach unten.</i>	Man serviert ihnen ein Gericht	aus GEGRILLTEM <i>Fleisch</i> ,
M 428 : steigt die Heldin <i>nach oben.</i>		aus GEKOCHTEN Eingeweiden,

M 10 :	was es einem jeden beim Essen schwer macht,	<i>kein</i>	Geräusch zu machen.
M 428 :		<i>ein</i>	

M 10 : Der Held erlangt das Küchenfeuer und die Waffen, <i>männliche</i> Geräte.	
M 428 : Die Heldin erlangt die häuslichen Künste und den Grabstock, ein <i>weibliches</i> Gerät.	

Das Gesottene und das Gebratene, von denen das vorstehende Schema zeigt, daß sie zu ein und demselben Gegensatzpaar gehören, tauchen jedes auf seiner Seite und Tausende von Kilometern voneinander entfernt auf. Ein gleiches läßt sich von allen Elementen der damit zusammenhängenden Paare sagen. Doch daß diese Gegensätze trotz der Entfernung eine relevante Funktion erfüllen, scheint um so sicherer zu sein, als der des Gesottenen und Gebratenen auch innerhalb des Areals der Ebenen selbst zu erkennen ist, aus dem M 428 stammt. Die Cheyenne und die Arapaho haben lange Zeit

nebeneinander gelebt. Dennoch enthalten die Cheyenne-Mythen weder die Geschichte vom Streit der Gestirne noch die vom Kauwettbewerb. Diese Abweichung erklärt sich vielleicht aus der Tatsache, daß die Arapaho den weiblichen Unpäßlichkeiten kaum Bedeutung beimaßen und die Pubertät der Mädchen nicht feierten (Kroeber 3, S. 15), während die Cheyenne in diesem Punkt weit empfindlicher waren. Während der Dauer der ersten Regel durften die jungen Mädchen kein in Wasser gekochtes, sondern nur auf der Kohle gegrilltes Fleisch essen (Grinnell 2, Bd. 1, S. 130). Wenn es sich hier wie in anderen Fällen, die wir andernorts erörtert haben (L.-S. 5, S. 257-268 [255-264]), erweisen würde, daß eine Population dasselbe Problem in den Riten stellt, das eine benachbarte Population in den Bereich der Mythologie verweist, dann würde der Mangel des Rituals bei den Arapaho und der des Mythos bei den Cheyenne komplementär erscheinen. Der Arapaho-Heldin würde es gelingen, auch das gesottene Fleisch geräuschvoll zu essen, weil sie eine mythische Figur ist. Doch den Cheyenne-Mädchen, die wirkliche Personen sind, dürfte man weniger vertrauen und ihnen nur Gegrilltes zu essen geben, das leichter unter den Zähnen kracht. Wir werden am Ende dieses Buches auf die Bräuche zurückkommen, die sich anlässlich der Pubertät aufdrängen.

Die Tischsitten, von denen soeben die Rede war, ähneln zu sehr denjenigen, die wir selbst billigen oder verurteilen, als daß wir nicht nach den geheimen Motiven fragen müßten, die zu beiden Seiten des Äquators die Mythen dazu veranlassen, sie in Gegensatz zu stellen. Hier muß der Held geräuschlos essen, dort muß die Heldin genau das Gegenteil tun. Die Mandan-Mythen sind uns eine große Hilfe bei der Lösung dieses Problems, denn wenngleich sie das Thema bewahren, so behandeln sie es doch in einem ganz anderen Geist als die benachbarten Stämme. Außerdem verändern sie es von einer Version zur anderen, und diese scheinbar voneinander abweichenden Lektionen erhellen sich wechselseitig.

Um die südamerikanischen Mythen vom Vogelnestausheber mit den nordamerikanischen Mythen von der »Ausheberin« des Stachelschweins zu vergleichen, haben wir uns zu Beginn dieses fünften Teils die Tatsache zunutze gemacht, daß jede Gruppe unabhängig voneinander mit Riten in Verbindung steht, die sich ebenfalls parallel setzen lassen: die des großen Fastens bei den Sherenté und die des Sonnentanzes bei den Stämmen der Ebenen, die beide dazu die-

nen, die Drohung der Sonne abzuwenden und den Regen zu erhalten. Aber auch wenn wir uns nicht auf die Riten berufen, bestätigen alle Versionen des Mythos vom Streit der Gestirne, die wir erörtert haben, die stimmungsmäßige Unvereinbarkeit zwischen den Menschen und dem Tagesgestirn. Dieses liebt sie nicht, und es führt immer denselben Grund dafür an: die Menschen schneiden Grimassen und blinzeln, wenn sie es anschauen, weil sie seine Hitze und seinen Glanz nicht vertragen. Die Fröschinnen fühlen sich wohler, doch in ihrem Fall spielt ein Element die vermittelnde Rolle: das Wasser zwischen Himmel und Erde.

Diese Themen, die auch bei den Mandan erscheinen, erfahren in ihrem Mund eine außergewöhnliche Ausdehnung. In dieser Hinsicht unterscheiden sich diese Indianer durch ihre Philosophie von den anderen Dorfstämmen, ähnlich wie sich die Sherenté von den anderen Gé unterscheiden. Wir haben bereits betont (S. 309 f.), daß die Mandan die Sonne sowie die Mitglieder ihrer Familie für dämonische, brandstiftende, kannibalische und auch für anderes Unheil verantwortliche Geschöpfe halten. Die Riten zu Ehren des Volks-von-oben hatten nur den Zweck, diese Menschenfresser zu besänftigen: »Es war Sonne, der den Tod im Lauf der Kriegszüge säte; er trug die Leichen in den Himmel, zur Hütte seiner Mutter, die sie ihm für seine Mahlzeiten zubereitete. Aber er versuchte nicht, diejenigen zu töten, denen er seine Gunst gezeigt hatte, indem er ihnen Träume schickte, auch nicht diejenigen, die für die Altäre seines Kults bestimmt waren und ihm periodisch Opfer brachten.« Diese Opfergaben bestanden in Fetzen herausgerissenen Fleisches und abgeschnittenen Fingern (Bowers 1, S. 296 f.). Derselbe Forscher sagt, daß er sehr große Schwierigkeiten gehabt habe, die Riten des Volks-von-oben kennenzulernen, denn sie gehörten zu geheimgehaltenen Stammeszeremonien, und diejenigen, die daran teilgenommen hatten, fürchteten den Tod, wenn sie sie verbreiteten.

Eine andere große jährliche Zeremonie, die *okipa* oder »Imitation« (der Bisons) hieß, hatte die offizielle Funktion, die Sintflut ins Gedächtnis zu rufen, die die Ahnen überlebten, und die Fortpflanzung der Bisons zu begünstigen (Catlin, S. 352). Das gesamte Stammespantheon, das Tierreich und sogar die kosmischen Wesen erschienen in Form von bemalten, kostümierten oder maskierten Tänzern, die nacheinander, allein oder in Gruppen, auftraten. Während der ersten beiden Tage verhöhnten diese Tänzer ein unsichtbares Wesen

namens Oxinhede, »der Verrückte«, das schließlich am dritten Tag oder am vierten und letzten auftauchte (Maximilian, S. 375; Catlin, S. 360). Er trug lediglich einen Lendenschurz aus Bisonhaaren, eine Kappe aus demselben Material sowie eine Kette aus Maisstroh, und sein ganzer Körper war schwarz angemalt und mit weißen Kreisen bedeckt, welche die Sterne darstellten. Auf seiner Brust symbolisierte ein roter Kreis die Sonne und eine rote Sichel auf dem Rücken den Mond. Eine Verzierung in Form von Sägezähnen rings um die Lippen suggerierte einen breiten Mund mit scharfen Eckzähnen. Ein künstliches Geschlechtsteil aus einem Stab und zwei kleinen Kürbissen, ein langes Rohr, an dessen Ende ein menschlicher Schein-Kopf hing, vervollständigten seinen Aufzug. Die Kinder hatten Angst vor ihm, denn man sagte, daß er von der Sonne komme und die Leute fresse. Von dem Verrückten träumen, bedeutete einen nahen Tod.

Dieser Teufel, der von den anderen Offizianten zurückgestoßen wurde, versuchte, das Fest zu stören; er verbreitete Schrecken, sagte den Teilnehmern voraus, sie würden unter den Schlägen des Feindes umkommen, und wollte die Rückkehr der Bisons verhindern, für die die Tänze sorgen sollten. Bevor man ihn vertrieb, brachte man ihm Opfergaben. Sobald er sie bemerkt hatte, wandte er sich der Sonne zu und erklärte ihr durch Gebärden, wie gut man ihn behandle; er rügte das Gestirn, daß es Abstand wahre, und forderte es auf, zu ihm zu kommen (Maximilian, S. 375 f.; Bowers 1, S. 144 f., 153 ff.).<sup>1</sup>

Es besteht nicht der geringste Zweifel, daß dieser rituelle Saboteur versuchte, die Sonne der Menschheit näherzubringen, samt allem Unheil, das eine solche Verbindung nach sich ziehen konnte. Auch in diesem Fall steht folglich das Bemühen, die Sonne im richtigen Abstand zu halten (denn sie ist die Quelle des Lebens, wenn sie fern genug bleibt), in funktionaler Beziehung zu der Gewährung der wohltuenden Regenfälle.

Der Gründungsmythos des *okipa*-Fests und der Mais-Riten (Bowers 1, S. 183) bestätigt diese Interpretation:

<sup>1</sup> Catlin hat im Jahre 1832 an einem *okipa*-Fest teilgenommen und ihm ein kleines, reich illustriertes Buch gewidmet (*O-kee-pa*, Philadelphia 1867). Maximilian, der im folgenden Winter zu den Mandan kam, war nach eigener Aussage kein Augenzeuge (S. 372). Er erhielt seine Informationen vor allem von Catlin. Die Mandan, die 1837 durch eine Pockenepidemie dezimiert wurden, bildeten bald keinen organisierten Stamm mehr. Das letzte *okipa*-Fest fand im Jahre 1890 statt.

*M 459. Mandan: das junge Mädchen und die Sonne*  
(Auszug; vgl. S. 489, 504)

Die ersten Ahnen der Mandan kamen aus der Tiefe der Erde, von dort, wo das Meeresufer eine Erhebung bildet. Es waren vier an der Zahl, und sie brachten den Mais mit. Ihr Häuptling hieß »Gut-gefütterter-Mantel«. Er hatte zwei Brüder, von denen der ältere »Ohrgehänge-aus-Maisährenhaut« und der jüngere »Kahler-Schädel-wie-eine-Kürbisklapper« hieß. Die drei Männer hatten eine Schwester namens »Wogender-Maisstengel«.

Der Häuptling war der Priester des Mais, dessen Aufzucht und Riten er den Menschen beibrachte. Er besaß einen Mantel, den er nur mit Wasser zu besprengen brauchte, damit der Regen fiel. Gut-gefütterter-Mantel lehrte die Erdbewohner, sich zu kleiden, Dörfer zu bauen und die Felder zu bestellen. Er ordnete die Hütten in Reihen an, wie man es tut, um den Mais zu pflanzen, und er verteilte die Felder unter die Familien, sowie auch Mais-, Bohnen-, Kürbis- und Sonnenblumenkerne.

Zu jener Zeit verbrachte die Schwester den ganzen Tag auf den Feldern, um die landwirtschaftlichen Arbeiten zu überwachen. Eines Tages wollte ein Fremder sie besuchen, aber sie mochte ihn nicht empfangen. Dreimal wiederholte er seinen Versuch, immer mit demselben Ergebnis. Dieser Mann war Sonne. Als er sich zum letzten Mal zurückzog, sagte er voraus, daß das, was das junge Mädchen pflanzte, nicht wachsen werde.

Am nächsten Tag war es schon am frühen Morgen so heiß, daß der Mais welkte. In der Abenddämmerung lief das junge Mädchen durch die Felder, breitete ihren Mantel aus und sang heilige Worte. Die Pflanzen belebten sich wieder. Viermal hintereinander verbrannte Sonne die Felder, aber jedesmal brachte das junge Mädchen sie zum Leben zurück dank ihrem Mantel und ihren Beschwörungen (Bowers 1, S. 156, 195).

Wir wollen hier nicht auf die erstaunliche Ähnlichkeit eingehen, die einige Versionen mit dem Ursprungsmythos der Warrau aus Venezuela haben (M 243; HA, S. 201 f.). Jedesmal handelt es sich um die Einführung der Künste der Zivilisation und vor allem der Landwirtschaft oder dessen, was sie bei den Warrau ersetzt: der Gewinnung des Palmenmarks, das, wie der Mais der Mandan, eine heilige Nahrung ist. Die Ahnen steigen auf oder kommen herab, stets angelockt von dem Überfluß, der in der neuen Welt herrscht, die von Kundschaftern entdeckt wurde. Eine schwangere Frau, die zu dick oder zu schwer ist, macht ihre Bemühungen zunichte. Einige Indianer gelangen ins gelobte Land, die anderen – zu denen die Zauberer



(Warrau) oder der Herr des Mais (Mandan) gehören – bleiben gefangen, und die Menschen müssen ihre Hilfe und ihren Schutz entbehren. Dann entspinnt sich ein Streit mit den Wassergeistern (siehe: Maximilian, S. 366; Bowers 1, S. 196 f.; Wilbert 9, S. 28-36; Osborn 1, S. 164 ff.; 2, S. 158 f.; Brett 1, S. 389 f.).

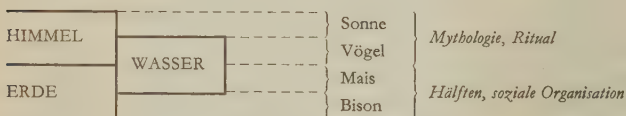
Für sich allein betrachtet, erheischt der Mandan-Mythos andere Überlegungen. Er zeigt, daß sich der »kannibalische« Appetit der Sonne auf die landwirtschaftlichen Produkte erstreckt. Die Sherenté-Zeremonie des großen Fastens stand nun aber in offenkundiger Verbindung zur Landwirtschaft: »Wenn die Trockenheit zu lang oder zu streng war, legten die Sherenté diese Gefahr für die Ernte dem Zorn der Sonne zur Last« (Nim. 6, S. 93). Die Mandan kannten mindestens zwei Äquivalente des großen Fastens, darunter dasjenige der vier Tage, gefolgt von Kasteiungen, die sich die Krieger während des *okipa*-Fests zufügten (Catlin, S. 355, 362-368, 380). Zudem unterwarfen sich die Priester des Mais, die eine beachtliche Fraktion der erwachsenen Männer darstellten (35 Personen), zahlreichen, teilweise alimentären Verböten während der Zeit, in der die Kulturpflanzen wuchsen. Mehrere dieser Verböte erstreckten sich auf die gesamte Bevölkerung (Bowers 1, S. 191-196). Nimuendajú (5, S. 89 f.; 8, S. 62) hat ähnliche Institutionen bei den Timbira und den Apinayé beschrieben, die im Norden und Süden den Sherenté benachbart sind. Es stimmt, daß die Apinayé während dieser Zeit jeden Tag zum Ruhm der Sonne sangen. Die Mandan taten nichts dergleichen, denn sie waren von ihrer Feindseligkeit überzeugt. Selbst wenn sich die Temperatur im Laufe eines besonders harten Winters erwärmen sollte, richteten sie ihre Gebete an den Südwind und nicht an die Sonne (Bowers 1, S. 307).

Zwischen der Sonne und der Erde mußte also das Wasser die Rolle des vermittelnden Terminus spielen. Gut-gefütterter-Mantel, der erste Priester des Mais, erklärte den Indianern, daß sie, um viel Regen und gute Ernten zu erhalten, jedes Frühjahr heilige Worte singen mußten, wenn die Enten und die anderen Wasservögel gen Norden zögen. Zu dieser Zeit war auch ein Schwitz-Ritus vorgeschrieben. In einer gut verschlossenen Kabine besprengte man glühende Steine mit Wasser, vier an der Zahl wie die Besuche von Sonne beim Mädchen Mais-Stengel: »Diese Steine, unsere Feinde, wie es die Sonne war«, präzisiert ein Informant. Wenn man sie in die Kabine legte, zählte der Offiziant vier Feinde auf, die er besiegen

wollte. Und diejenigen, die das Schwitzbad betraten, ahmten die Wildgänse und andere Wasservögel nach (Bowers 1, S. 192, 195).

Aus all diesen Riten schält sich ein System heraus, welches die Korrelation der Mythen mit der Sozialstruktur widerspiegelt. Die Mandan teilten sich in zwei matrilineare Hälften, die dem Osten bzw. dem Westen zugeordnet waren. Wir kennen keine Namen für diese Hälften, aber wenn die zeremonielle Hütte errichtet wurde, wobei ihre Mitglieder nur an der Seite arbeiteten, die ihrer Hälfte zufiel, legten sie Opfertgaben in die gegrabenen Löcher, bevor sie die Pfosten einrammten. Diese Opfertgaben bestanden in gelben Maiskörnern auf der östlichen Seite, in geflochtenem Bisonhaar auf der westlichen Seite (Bowers 1, S. 29).

Dem Gegensatz *Mais/Bison*, der die soziale Organisation symbolisiert, entspricht der zwischen Wasservögeln und Sonne in den Mythen und Riten, die wir betrachtet haben. Von diesen vier Termini sind die Vögel einerseits und der Mais andererseits enger mit dem Wasser verbunden. Dieses hat also an beiden Paaren teil, als zwiespältiges Element, das bezüglich der Vögel zum Himmel, bezüglich des Mais zur Erde gehört, denn man darf nicht vergessen, daß letzterer der chthonischen Welt entstammt:



Dieses Schema wird uns von großem Nutzen sein, denn es weist dem Wasser einen zweideutigen Platz zu, in dem sich der Schlüssel für bestimmte augenscheinliche Anomalien im mythischen Denken der Mandan finden läßt. Aber es bleibt unvollständig und will kein totales System restituieren, von dem es lediglich einen Aspekt zeigt. In manchen Riten und Mythen kommen nämlich Mais und Bisons mitunter zusammen vor. Das *okipa*-Fest, das im Sommer zelebriert wurde, wenn die Blätter der Weiden ihren höchsten Entwicklungsstand erreicht haben (Catlin, S. 353), fördert die Vermehrung der Bisons. Aber es kehrt die Agrarriten um, insofern diese das *herbeigerufene himmlische Wasser* konnotieren, während das *okipa*-Fest, wie wir gesagt haben und in der Folge noch deutlicher sehen werden, das *zurückgewiesene irdische Wasser* konnotiert.

Die Winterriten zur Herbeilockung der Bisons hingegen kehren sowohl die Riten des Mais, die auf dem Mythos des *okipa* gründen, als auch diese Zeremonie selbst um: sie finden mitten im Winter statt, wenn die Tage am kürzesten sind; sie bestehen in Gebeten zum Nordwind, damit er in den Ebenen Stürme entfessele, welche die Rudel ins Tal treiben; schließlich erheischen sie eine absolute Stille und die Einstellung jeder Tätigkeit. Andererseits fassen die Mythen, die sie begründen, entweder die Bisons und den Mais oder die Sonne und die Vögel zusammen. Folglich bleiben die Termini, die wir festgestellt haben, dieselben, und die Berücksichtigung anderer Riten oder Mythen zwingt uns lediglich dazu, nach neuen Kombinationen zu suchen. Das vollständige System würde dem Teilsystem keine zusätzlichen Elemente hinzufügen, vielmehr seine Dimensionen bereichern.

Die Aufgabe, das totale System zu konstruieren, wäre gewaltig. Aber wie bei jeder Mythologie wird man auch die der Ebenen, vor allem die der Dorfstämme, die so reich und so komplex sind, nicht durchschauen können, solange man keine methodische Klassifizierung der Mythen vorgenommen hat, die in ihren wechselseitigen Beziehungen erkannt werden müßten: symmetrisch oder antisymmetrisch, voneinander abgepaust mit wechselnden Farben für den Hintergrund oder die Konturen; Spiegelbilder, positive oder negative Abzüge, die sich entweder aufrecht, von der Schmalseite oder auf den Kopf gedreht darstellen.

Die Mandan erzählen den Streit der Gestirne auf mehrere Weisen. Zwei der Varianten bilden das, was man den Stein von Rosette dieser mythologischen Gesamtheit nennen möchte: in verschiedenen »Sprachen« abgefaßt, erlauben sie es, einen Sinn zu entziffern, zu dem wir anders keinen Zugang hätten.

*M 460. Mandan: der Streit der Gestirne (1)*  
(Auszug; vgl. S. 469)

Einst stiegen Sonne und Mond zur Erde hinab. Sie wollten sich verheiraten, denn die Kräfte ihrer alten Mutter ließen nach. Mond schlug vor, sich unter den »Mais-Entkörnerinnen« eine Frau zu suchen. Sonne erwiderte, daß die menschlichen Frauen nur ein Auge hätten und ihr Gesicht verzerrten, wenn sie ihn ansähen, während die Kröten ihm wunderschöne blaue

Augen zukehrten. »Mir soll es recht sein«, sagte Mond, »du wirst eine Kröte heiraten und ich eine Mandan-Frau.«

Mond ging zu einem großen Sommerdorf. Er erblickte zwei Mädchen, die Holz auflasen. In ein Stachelschwein verwandelt, lockte er die Jüngere auf eine Pappel, dann in den Himmel. Vor seiner Tür wuchsen Felsenmispeln mit roten Früchten, rote »Weiden« vor der Tür von Sonne. Die Mutter hieß die beiden Frauen eintreten, aber sie konnte nur mit Mühe die Kröte finden, die unter dem Buschwerk kauerte und bei jedem Sprung urinierte.

Als sie ihnen Essen brachte, wählte das Mandan-Mädchen ein dünnes Stück Darm und die Kröte ein dickes Stück. Die Alte wollte wissen, wer am tüchtigsten aße und am geräuschvollsten kaute. Die Indianerin hatte scharfe Zähne und biß zu wie ein Wolf. Aber der Kröte gelang es nicht, Holzkohle zwischen ihrem Zahnfleisch krachen zu lassen. Alle Welt machte sich über sie lustig. Wütend sprang sie auf die Brust von Mond und klammerte sich dort fest. Er löste sie mit seinem Messer ab und warf sie ins Feuer. Daraufhin sprang sie auf seinen Rücken, genau zwischen die Schulterblätter, wo er sie nicht erreichen konnte. Dies ist der Ursprung der Mondflecken.

Der Mythos fährt fort mit der Flucht der Frau, ihrem Tod, den Abenteuern des Sohns bei der Alten-die-Nie-Stirbt, die seine Adoptiv-Großmutter geworden war, dem Tod des Helden, seiner Auferstehung und seinem Aufstieg in den Himmel, wo er sich in einen Stern verwandelt (Bowers 1, S. 200-205).

Über diese Version ist wenig zu sagen, außer daß sie die Geschichte von den Gattinnen der Gestirne in eine größere Gesamtheit einschließt, die der Alten-die-Nie-Stirbt, der Göttin der Pflanzenwelt, gewidmet ist. Wir werden auf diesen Aspekt zurückkommen (S. 471, 485). Ansonsten verwendet die Geschichte fast dieselben Termini wie die bereits untersuchten Versionen, die auch zur Stachelschwein-Fassung gehören.

Hingegen haben die Riten des Volks-von-oben, deren unheilvollen Charakter wir nicht vergessen, ihre Begründung in einem anderen Mythos, der den Geist und mehrere Details der vorstehenden Erzählung umkehrt:

*M 461. Mandan: der Streit der Gestirne (2)*

»In dieser Geschichte gehen drei Personen zusammen: die Alte-Frau-von-oben und ihre Söhne Sonne und Mond.« So beginnt der Erzähler.

Einst lebte ein junges Mädchen namens Mais-Granne. Sie hatte sich in den Kopf gesetzt, Sonne zu heiraten, und fragte eine heilige Frau, wie sie zu

ihm gelangen könne. Diese gab ihr den Rat, die Reise in mehreren Etappen zu machen und jede Nacht bei den Mäusen zu verbringen.

Am ersten Abend bat das junge Mädchen die »Hütten-Mäuse« um Gastfreundschaft, die ihr frisch geerntete Erbsen zu essen gaben. Als Gegenleistung schenkte sie ihnen Bisonfett, mit dem sie ihre durch diese mühselige Arbeit entzündeten Hände einreiben konnten, sowie Perlen aus blauem Stein. Am zweiten Abend spielte sich die gleiche Szene bei den weißbrüstigen Mäusen ab, am dritten bei den langnasigen Mäusen. Den Beuterratten, die sie in der vierten Nacht beherbergten, gab sie als Gegenleistung für die üblichen Bohnen Bisonfett und Maisklöße, die sie ebenfalls vorrätig hatte.

Am Abend des folgenden Tags kam Mais-Granne zur Hütte des himmlischen Volks. Von ihrer Schönheit beeindruckt, ließ die Alte sie eintreten. Jeder Bruder nahm eine entgegengesetzte Ecke der Hütte ein, und ihre Mutter setzte das Mädchen in die von Mond. Als eine Cheyenne-Frau aus der irdischen Welt auftauchte, schickte sie die Alte auf die Seite, wo Sonne gewöhnlich schlief.

Sonne begriff, daß seine Mutter ihn zugunsten seines Bruders benachteiligte, und beschwerte sich. Sie antwortete, daß Mond wenig Heiratsanträge bekomme. Als es Essenszeit war, servierte die Alte ihrem Sohn Sonne, der ein Kannibale war, ein Ragout aus menschlichen Händen, Ohren und Häuten. Die Cheyenne-Frau und er aßen mit großem Appetit.

Jede Frau gebar einen Sohn. Da Sonne aus seinem Neffen einen Kannibalen machen wollte, verlängerte Mond die Nacht, um Mais-Granne und ihrem Kind die Flucht zu ermöglichen. Dieses wuchs im mütterlichen Dorf auf, dem die zehn Brüder der Cheyenne-Frau den Krieg erklärten. In einen Donnervogel verwandelt, kämpfte Mond auf seiten des Volks seiner Frau und tötete die zehn Brüder; sein Sohn tötete und enthauptete seinen Vetter, den Sohn von Sonne, und verbrannte dessen Körper auf einem Holzstoß; den Kopf bot er dem Geist der Wasser an. Er wurde der Kriegshäuptling der Mandan (Bowers 1, S. 299-302).

Wir wollen die zweite Hälfte des Mythos erst im folgenden Teil behandeln und uns zunächst seinem Anfang zuwenden. Wer ist Mais-Granne? Zweifellos ein bescheidenes Double der Heldin des Ursprungsmythos, Mais-Stengel (vgl. M 459), die im übrigen in dem homologen Mythos der Hidatsa Mais-Granne heißt (Bowers 2, S. 339, 342). Mehrere Mythen scheinen Mais-Granne jede beliebige Person zu nennen, wenn sie nur weiblichen Geschlechts ist; es kommt sogar vor, daß zwei verschiedene Heldinnen diesen Namen innerhalb ein und desselben Mythos tragen (M 462). Aber in solchen Fäl-

len darf man nicht voreilig die schiere Willkür vermuten, sondern sollte sich lieber an die Bemerkung erinnern, zu der Ferdinand de Saussure bei der Untersuchung des Zyklus der *Nibelungen* veranlaßt wurde: »Wenn man allerdings den Dingen auf den Grund geht, so bemerkt man in diesem Bereich, wie in dem verwandten Bereich der Linguistik, daß alle Unstimmigkeiten des Denkens von einer unzulänglichen Reflexion über das herrühren, was die *Identität* oder die Merkmale der Identität sind, wenn es um ein nicht existierendes Wesen wie das *Wort* oder die *mythische Figur* oder einen *Buchstaben des Alphabets* geht, die nichts anderes sind als verschiedene Formen des ZEICHENS im philosophischen Sinne.« Und in der Fußnote fügte er hinzu: »Das freilich von der Philosophie selbst nicht richtig erkannt wird« (*in*: Godel, S. 136).

Wenn die Mandan-Heldinnen denselben Namen tragen, so deshalb, weil ihre Abenteuer gemeinsame Züge aufweisen: die Synonymie der einen erklärt die Homonymie der anderen. Ob erste Ahnin oder bescheidene Dorfschönheit, Mais-Granne legt stets eine zwiespältige Haltung gegenüber der Ehe an den Tag. In der einen Funktion weist die Heldin Sonne ab, der sich mit den Menschen dadurch verbünden wollte, daß er sie heiratete; damit trägt sie die Schuld an seiner Feindschaft. In der anderen Funktion weist sie alle Bewerber des Rohen ab; wenn ihre Brüder oder ihre Mutter ihr dies zum Vorwurf machen, schlägt sie die Tür hinter sich zu und geht ans Ende der Welt, um einen Menschenfresser zu heiraten. Ob ihr das Unternehmen gelingt oder nicht, die Folgen sind alle gleichermaßen verheerend: sie bringt dem Dorf den Krieg (M 461), den Inzest, den ehelichen Streit und die Eifersucht (M 462; Beckwith 1, S. 63-80; Bowers 1, S. 272-281), oder eine mörderische Menschenfresserin in Gestalt eines reizenden kleinen Mädchens, das die winterlichen Fröste und die Hungersnot personifiziert (M 463; Bowers 1, S. 319-323). Sehr vereinfachend könnte man sagen, daß die Heldin, wenn Sonne sich als Gatte importieren will, ihn in Form eines Menschenfressers exportiert; aber wenn sie sich selbst als Gattin exportiert, importiert sie wirkliche oder metaphorische Menschenfresser. Freilich bringt sie auch den Mais mit, der in ihrer Abwesenheit aufgehört hatte, zu wachsen. Ob die Mythen, in denen Mais-Granne die Heldin ist, die landwirtschaftlichen Riten (M 459) oder die Jagdriten (M 462, 463) begründen, sie verwenden stets einen doppelten Gegensatz. Als jahreszeitliches Erzeugnis ist der Mais bald nah, bald



fern. Außerdem ist er ein jahreszeitliches Produkt unter anderen, zu denen in erster Linie das Wild gehört, das die Menschen zwingt – damit sie es im Sommer in den Ebenen *verfolgen* oder im Winter in den Tälern *anlocken* können –, den Mais zu vernachlässigen. Ein rein landwirtschaftliches Leben würde die Bevölkerung an das Dorf fesseln, wodurch es eine inzestuöse Seite bekäme (M 462). Doch der Auszug aus dem Dorf, den die nomadische Jagd und der Krieg in fernen Landen implizieren, bringt alle Gefahren der exogamen Abenteuer mit sich. Signifikanterweise spielen sich diese im Land der Bison-Frau ab, deren feindselige Eltern ihren Schwiegersohn zu vernichten trachten (Bowers 1, S. 276-281).

Wie die anderen Mythen von den Gattinnen der Gestirne stellen also auch die Mandan-Versionen das Problem der Schlichtung des Nahen und des Fernen. Aber M 461 lenkt es in zwei Richtungen. Zunächst tritt der soziologische Code in den Hintergrund: die von den Mythen beschworenen Heiratstypen konnotieren eher Lebensformen. Mais-Granne will sich von fernen und übernatürlichen Personen heiraten lassen, die sich als Jäger oder Kannibalen oder auch als beides erweisen. Oder (M 462) sie versucht, ihren eigenen Sohn zu verführen, ihm also eine nahe Vereinigung aufzuzwingen; hier handelt sie selbst als übernatürliche Person, als Herrin des Mais. Dieser Sohn des Herrn der Jagd (und nur der Jagd) entrinnt dem Inzest mit seiner Mutter, die auch die Mutter des Mais (und nur des Mais) ist, indem er zwei Frauen heiratet, die mit dem Mais bzw. dem Bison verbunden sind. Zum erstenmal stellt sich ein Gleichgewicht zwischen der Landwirtschaft und der Jagd her, aber es bleibt unsicher, weil die beiden Frauen einander nicht ähneln: die eine ist tolerant, die andere eifersüchtig. Damit Harmonie herrscht, muß die pflanzliche Gattin sich opfern und trotzdem von ferne über den treulosen Helden wachen, und dieser muß die Gefahren bestehen, in welche die tierische Gattin ihn gestürzt hat. Nur zu diesem Preis wird ihm, dem eingefleischten Jäger und Krieger, der Mais zurückgegeben.<sup>2</sup>

Zwischen dem Nomadenleben und dem sesshaften Leben, der Jagd und der Landwirtschaft, dem Krieg und dem Frieden versucht das

2 Dennoch verlieren wir nicht aus den Augen, daß der Mythos von den beiden Gattinnen und seine Variante vom sogenannten »beleidigten Bison-Weibchen« (*piquet buffalo-wife*) auch in anderen Stämmen der Ebene existierten. Wir erwähnen sie hier nur in ihrer Beziehung zum mythologischen Gebäude der Mandan.

Denken der Mandan also nicht, mittlere Termini zu definieren. Im Gegenteil, es bemüht sich nachzuweisen, daß die extremen Formen unvereinbar sind und ihr Widerspruch hingenommen werden muß. Dies ist vielleicht der Grund für den tragischen Ton und die dunkle Größe der Mythen und für die Martern, anscheinend grausamer als anderswo, welche sich die Büßer im Laufe von Zeremonien zufügen, deren Symbolik, die aus diesem Grunde auch reicher ist, sich nicht auf eine einzige Ebene zu beschränken vermag. Wir haben gesehen, daß das *okipa*-Fest sowohl in prospektiven Riten zur Vermehrung des Wildes wie in retrospektiven Erinnerungen an das Ende der Sintflut besteht, deren Schema das der prospektiven Riten umkehrt, die zu anderen Zeiten gefeiert werden, um den Regen herbeizurufen und gute Ernten zu erzielen. Desgleichen wäre der Unterschied im Tonfall zwischen den beiden Hauptversionen des Mythos von den Gattinnen der Gestirne unverständlich, wenn man nicht berücksichtigte, daß M 460 auf die Riten des Mais und M 461 auf die des Volks-von-oben verweist, das der geschworene Feind der Gärten ist.

Auf ihrem Weg zur Wohnung von Sonne rastet Mais-Granne bei vier Arten von Nagetieren. Das Englische *mice*, das der Informant benutzt, umfaßt wahrscheinlich sehr verschiedene Familien und Arten, die wir nicht genau identifizieren wollen. Wir möchten nur anmerken, daß die »Hütten-Mäuse«, die die Heldin als erste besucht, durch diesen Namen eine Beziehung der Kontiguität und Vertrautheit mit den Menschen vermuten lassen<sup>3</sup>, während sich die vierte Gruppe, die der Beutelnattern, von den anderen vielleicht in taxonomischer Hinsicht abhebt (Familie der Geomydae oder der Heteromydae?) und den Indianern kaum freundschaftlich gesinnt zu sein scheint: die Beutelnattern haben den Ruf, die Felder und Gärten zu verwüsten. Die Sioux der Ebenen fürchten sie aus einem anderen Grund: sie glauben, daß diese Tiere Graspfeile abschießen, die Geschwüre im Gesicht verursachen (J. O. Dorsey 2, S. 496), zweifellos nach dem Bild ihrer Gesichtstaschen, in die sie ihre Nahrung stopfen. Wir können also annehmen, daß die Heldin nacheinander die Hilfe immer weniger vertrauter und immer feindseli-

3 Bei den Hidatsa war eine ausgestopfte »Maus« das Zeichen der Bruderschaften junger Männer, die zu bestimmten, im voraus bekannten Perioden die Häuser des Dorfs plünderten. Man brachte alle Vorräte in Sicherheit, aber nicht nur, um sie zu schützen, sondern auch deshalb, um die Jugend für die Expeditionen des Pferderaubes zu trainieren (Bowers 2, S. 134).

gerer Tiere erhält, eine Progression, die sie bis zur Sonne führt, die sich nicht darauf beschränkt, die Gärten zu plündern wie die Beuterratten, sondern sie zerstört und außerdem noch kannibalisch ist: im Unterschied also zu den Beuterratten, denen ihr Gast seinen Vorrat an Maisklößen gibt – der einzige landwirtschaftliche Terminus einer Triade, deren andere Termini das Bisonfett (Produkt der Jagd) und die Steinperlen sind, die zur Kleidung und nicht zur Nahrung gehören.<sup>4</sup> Wir erinnern uns, daß eine Triade, die aus pflanzlicher Nahrung, Schmuckstücken und tierischer Nahrung besteht (S. 320 unter 3.), mit anderen kommutierbar ist, die alle Aspekte des Lebens der Mandan widerspiegeln.

Hingegen evozieren drei stark ausgeprägte Termini – Feldkörner, gefertigte Gegenstände, Produkte der Jagd – Tätigkeiten, welche die Nagetiere nicht praktizieren. Diese bieten ihrem menschlichen Gast Erdbohnen an: gen. *Amphicarpa*; *Falcata comosa*, eine Kletterpflanze aus der Familie der Hülsenfrüchte, die zwei Arten von Zweigen, Blüten und Früchten hat. Die winzigen, an der Luft wachsenden Körner sind es nicht wert, daß man sie pflückt; die großen Körner hingegen, die unter der Erde wachsen, wurden von den Indianern sehr geschätzt. Da die Ernte äußerst mühsam war (vgl. den Mythos), zogen die Frauen, denen diese Arbeit zufiel, es vor, die Nester bestimmter Feldratten zu plündern (*voles*: zweifellos gen. *Microtus*, Familie der Hamster), die sich riesige Vorräte an Körnern zulegen. Die Dakota-Indianerinnen, Nachbarn der Mandan, behaupteten jedoch, daß sie den Ratten stets Nahrung als Gegenleistung zurückließen: entweder dieselbe Menge Maiskörner oder irgendein anderes Produkt, das die Ratten gerne fressen: »Sie sagten, es sei eine schlechte Tat, die Tiere zu berauben, aber ein gerechter Tausch sei kein Raub« (Gilmore 1, S. 95 f.).

Wir sehen, daß die mythische Erzählung einen wirklichen Brauch

4 Die Beckwith-Version (1, S. 63-76) von M 462 nennt eine Triade von Klößen: aus Mais, aus getrocknetem Fleisch und aus Bison-Fett, was nicht im Widerspruch zu der anderen Triade steht, denn sie läßt sich aufgliedern in: *pflanzliche Nahrung, tierische Nahrung, Salben*. Andererseits konstruiert diese Version die Reihe der hilfreichen Tiere auf andere Weise, nämlich in der Folge: 1. Mäuse mit weißem Bauch; 2. schwarze Mäuse; 3. Maulwürfe; 4. alte Dachse. Man begegnet auch Reihen wie: 1. Mäuse mit weißem Bauch; 2. Mäuse mit spitzer Nase; 3. Mäuse mit gelbem Bauch (Beckwith 1, S. 236); oder auch: 1. Mäuse mit langer Nase; 2. Mäuse mit rötlichem Bauch und weißer Brust; 3. schwärzliche Mäuse; 4. Maulwürfe (Bowers 1, S. 287 f.). Das ethno-zoologische Inventar von M 461 illustriert also nur eine Form unter anderen, die sich aufgrund der herrschenden Unsicherheit bezüglich der Taxonomie nicht erhellen läßt.

aufgreift und ihn rechtfertigt. Denn dieser Brauch hat eine sehr tiefe Bedeutung, da es sich um eine wirtschaftliche Tätigkeit handelt, die genau zwischen der Landwirtschaft und der Jagd liegt: die Erdbohnen, ein pflanzliches Produkt, stammen von Tieren. Und es ist ein häufiges Thema in den Mythen, daß die Maus das letzte Wild darstellt, von dem man sich vor der Hungersnot ernährt.

Der Mythos evoziert nun aber diese Zwischentätigkeit anlässlich einer Reise, die eine Frau und einen Mann, die Landwirtschaft und den Kannibalismus einander nähert, also die extremen Pole einer Reihe, in der nur die Jagd die Rolle des mittleren Terminus spielen kann. Wir haben gesagt, daß zwischen der Landwirtschaft und ihrer soziologischen Grenze, dem Inzest, einerseits und der Jagd und ihrer soziologischen Grenze, dem Krieg, andererseits die Mandan keine rechte Mitte konzipierten. In der Tat kann man sich schlecht vorstellen, wie ein ganzer Stamm einzig durch den Fleiß der Nagetiere hätte überleben können. Doch so lächerlich die Hypothese sein mag, der Mythos mußte sie dennoch erwähnen. Da sie keine praktische Lösung hat, erlaubt sie es, auf spekulativer Ebene die Norm des Austauschs freizulegen: ein vermittelnder Akt, der die Extreme im Gleichgewicht hält, in Ermangelung eines einfachen Zustands, der sie ersetzen könnte. Daß der Austausch in dem Mythos in so diskreter Form erscheint, daß er fast unbemerkt bleibt, und daß er mit so bescheidenen Partnern stattfindet wie den kleinsten aller Nagetiere, darf die Bedeutung des Themas nicht verhüllen. Wir werden es im Vordergrund von Mythen sehen, die wir im letzten Teil diskutieren werden.

Indem die Mutter der Gestirne die Gattinnen vertauscht, trifft sie das Gegenteil einer trügerischen Wahl: denn die Cheyenne-Frau, einem feindlichen Volk entsprossen, paßt zur kannibalischen Sonne; und Mais-Granne, die nationale Heldin, paßt zum Mond in seiner doppelten Eigenschaft als Beschützer der Landwirtschaft und der Mandan. Ohne dieses Manöver hätte Mais-Granne der Sonne nicht entrinnen können, da sie der Hilfe von Mond bedarf, damit ihr eine Flucht gelingt, die in allen anderen Versionen scheitert. Doch dies ist nicht die einzige Abweichung zwischen M 460 und M 461; wir müssen sie also methodisch miteinander vergleichen. Der Einfachheit halber nennen wir diese Versionen V 1 und V 2.

V 1 zufolge heiratet Mond ein Mandan-Mädchen mit scharfen Zähnen, das »wie ein Wolf frißt«, und Sonne eine zahnlose Kröte.

V<sub>2</sub> zufolge heiratet Mond Mais-Granne, ein Mandan-Mädchen, und Sonne ein kannibalisches Cheyenne-Mädchen.

Wenn wir annehmen, daß die Mandan-Mädchen von V<sub>1</sub> und V<sub>2</sub> kommutierbar sind, so folgt daraus, daß es zwei Arten von Gattinnen gibt, wenn man die beiden Versionen addiert:

$$V_1 + V_2 = \begin{cases} \text{irdische Frau:} & \begin{cases} \text{Mandan-Mädchen} \\ \text{Cheyenne-Mädchen} \end{cases} \\ \text{aquatische Frau: Fröschin} \end{cases}$$

Andererseits berücksichtigt eine jede Version nur einen einzigen relevanten Gegensatz:

$$V_1 = \text{irdische Frau} | \text{aquatische Frau}$$

$$V_2 = \text{irdische Frau}^{(1)} | \text{irdische Frau}^{(2)}$$

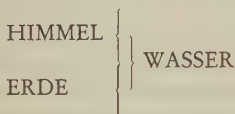
Da es auf der Hand liegt, daß V<sub>1</sub> und V<sub>2</sub> in Transformationsbeziehung stehen, muß eine der Heldinnen von V<sub>2</sub> die irdische Frau von V<sub>1</sub>, die andere die aquatische Frau transformieren. Die mythische Erzählung ist in diesem Punkt nicht sehr deutlich, aber sie läßt sich mit Hilfe des Rituals ergänzen.

Nach der Niederlage des Verrückten, der am dritten oder vierten Tag des *okipa*-Fests auftaucht, verwandelt sich diese unheilvolle Figur, die zuvor ein eingefleischter Junggeselle war (Maximilian, S. 343), in einen possenreißenden Lüstling. Er ahmt die brünstigen Bisons nach und tut so, als wolle er die jungen Frauen angreifen. Wiederholt spielt er eine groteske Szene mit zwei Tänzern, die in zwei Mädchen verkleidet sind, eine kluge und eine verrückte. Er macht zunächst der ersten den Hof und bietet ihr seine Strohkette an, aber sie gibt ihm einen Korb. Dann wendet er sich der zweiten zu, die seine Avancen bereitwillig aufnimmt. Diese beiden Personen verkörpern Mais-Granne und das Cheyenne-Mädchen (Bowers 1, S. 146 und Fn. 28, 29). Da man letzteres lächerlich macht, darf man vermuten, daß das Cheyenne-Mädchen von V<sub>2</sub> in dieser Hinsicht die lächerliche Fröschin von V<sub>1</sub> transformiert. Aber diese zahnlose Fröschin ist unfähig, beim Kauen Geräusche zu machen. In diesem Stadium geht also alles so vor sich, als hätte man:





Folglich hat, obwohl das Wasser der *obligatorische Vermittler* ist, dieser vermittelnde Terminus einen *schwächeren Wert* als jeder der Pole, die er zu vermitteln dient. Wie ist dies möglich? Das Denken der Mandan vermag diesem Problem nicht auszuweichen, das aus dem besonderen Platz resultiert, den es dem Wasser einräumt, dessen vermittelnde Rolle, wie wir sahen (S. 330), durch partielles Übergreifen auf die beiden anderen Elemente und nicht durch Einschub wirkt:



Da der vermittelnde Terminus den polaren Termini weder überlegen ist, noch ihnen entspricht, sondern an beiden teilhat, ist er dem himmlischen und mörderischen Feuer überlegen, dessen Gefahr er abwendet, und der robusten Erde unterlegen (wie es der Sieg der Indianerin über die Fröschin bezeugt), wiewohl es wahr bleibt, daß im Absoluten der Himmel über die Erde siegt: das Volk-von-oben verfolgt unermüdlich die Menschen. Die Mythen tragen diesem Zwiespalt auf ihre Weise Rechnung, denn Sonne täuscht sich, wenn er die Fröschin deshalb vorzieht, weil sie ihm ins Angesicht sehen kann: objektiv ist es die Fröschin, die ihn getäuscht hat, womit sie die *Macht* des Wassers gegenüber dem Himmel selbst zu erkennen gab. Doch wenn die irdische Frau in dieser Hinsicht der Undine unterlegen ist, kann sie sich in anderer Hinsicht besser mit dem Himmel messen. Dank ihren Wolfszähnen und ihrem geräuschvollen Kauen finden in ihr die himmlischen und kannibalischen Gottheiten jemanden, *mit dem sie sprechen können*. Die intransitive Struktur des Zyklus: *Erde > Wasser > Himmel (> Erde)* läuft, wie es häufig der Fall ist (L.-S. 5, S. 345 Fn. 2 [341 Fn. 29]), auf die vereinte Wirkung zweier nicht explizierter Variablen hinaus.

Wir erinnern uns, daß der Tukuna-Mythos, der uns als Ausgangspunkt diente (M 354), anläßlich einer Fröschin-Gattin schon ein Problem gleicher Art stellte. Wie die Schwiegermutter der Mythen der Ebenen unterzieht diejenige des Tukuna-Mythos die Fröschin, die ihr Sohn zur Frau genommen hat, einer Kauprüfung. Diese Frau ernährte sich von *schwarzen Käfern* (zu vergleichen mit der

*schwarzen Kohle*, mit der ihre nordamerikanische Artgenossin sich zu ernähren versucht), und sie verrät ihre tierische Natur, wenn die Alte ihr ein gewürztes Gericht vorsetzt. Der nordamerikanische Gegensatz zwischen der irdischen Gattin und der aquatischen Gattin erscheint also dem südamerikanischen Gegensatz zwischen gewürzter Nahrung und ungewürzter Nahrung kongruent.

Nun verbinden aber unabhängig voneinander die Mythen beider Hemisphären denjenigen der beiden Gegensätze, den sie für relevant erklären, mit einem dritten, der überall derselbe ist: Anwesenheit oder Abwesenheit des Kannibalismus. Es gibt nämlich einen Tukuna-Mythos (M 53 RK, S. 168 f.), in dem ein menschlicher Held, der sich zu dem Jaguar verirrt hat, ohne zu stöhnen ein stark gewürztes Ragout verschlingen muß, falls er nicht selbst vom Menschenfresser verspeist werden will.

Wir begegnen also hier wie dort einer Äquivalenz, die nicht überrascht.

a) (*Feind : Landsmann*) :: (*kannibalisch : nicht kannibalisch*),

eine Formel, welche die Tukuna auch transformieren in:

b) (*Mensch : Tier*) :: (*gewürzte Nahrung : nicht gewürzte Nahrung*),

also:

c)  $Feind > Landsmann > Fröschin$ ,

während die Mandan ihrerseits setzen:

d) (*Mensch : Tier*) :: (*gute Esserin : schlechte Esserin*),

also ebenfalls:

$Feind > Landsmann > Fröschin$ .

Der Vergleich ist noch in anderer Hinsicht interessant. Er betont nämlich die Konstantheit der Umkehrung, die wir bereits zwischen denjenigen Mythen der beiden Hemisphären bemerkt haben, die sich mit den Tischsitten befassen. Wie der Timbira-Held von M 10 (vgl. S. 323) darf auch der Tukuna-Held von M 53 beim Essen kein Geräusch machen, obwohl das Fleisch im einen Fall zu knusprig ist und im anderen Fall den Mund verbrennt. Die Heldin der nordamerikanischen Mythen vom Streit der Gestirne hingegen muß geräuschvoll kauen, im Unterschied zu ihrer Frosch-Rivalin, die in der

Figur einer Fröschin in dem anderen Tukuna-Mythos (M 354) eine südamerikanische Artgenossin hat. Und wenn dieser letztere Mythos ihre Tischsitten beschreiben wollte (was er leider nicht tut), würde er zweifellos sagen, daß sie Schreie ausstößt; denn er gibt zumindest an, daß die Pimentkörner ihre Kehle verbrennen.

Um dem kannibalischen Jaguar (M 53) oder seiner ebenfalls kannibalischen Frau (M 10) zu entkommen, muß der menschliche Held leise essen; so kann er hoffen, den Gegensatz zwischen Natur und Kultur zu mediatisieren.<sup>5</sup> Aber die Mandan-Heldin spielt ein weit vorsichtigeres Spiel. Ohne selbst kannibalisch zu werden, muß sie der Sonne, dem Inhaber der Quellen des Lebens, beweisen, daß sich der Mensch, wiewohl er aus den Eingeweiden der Erde stammt und sein Überleben vom Wasser abhängt, dennoch gegen dieses mit dem Himmel verbünden kann. Einem Unternehmen der Vermittlung steht also in Nordamerika ein Unternehmen der Ent-Vermittlung entgegen. Dasselbe läßt sich auch mit anderen Worten sagen: die Timbira gebieten am Tisch des Jaguars, des Herrn eines irdischen und konstruktiven Feuers, das Schweigen; die Indianer der Ebenen, die die Geschichte vom Streit der Gestirne erzählen, gebieten am Tisch der Sonne, des Herrn des himmlischen und destruktiven Feuers, das geräuschvolle Kauen. Wenn letztlich die Besucherin des himmlischen Volks ihre Stärke dadurch beweisen muß, daß sie geräuschvoll kaut, so tut sie dies als Botschafterin der menschlichen Rasse, um diesen Kannibalen zu beweisen, daß sie ihnen *ebenbürtig* ist.

5 In einem Fall (M 53) repräsentiert der menschliche Held die Kultur, der kannibalische Jaguar die Natur. Im anderen (M 10) ist das Gegenteil der Fall, da der Mythos zu einer Zeit spielt, da die Menschen ihre Nahrung roh verzehrten und der Jaguar allein das Küchenfeuer besaß. Aber die Symmetriebeziehung bleibt bestehen, denn der menschliche Held verwandelt sich am Ende von M 53 in einen Jaguar, während am Ende von M 10 der »Jaguar« dieselbe Verwandlung erfährt, wenn er das gekochte Fleisch den Menschen überläßt und also ein wirklicher Jaguar wird, der rohes Fleisch verzehrt.



## Sechster Teil

### *Das ausgewogene Gleichgewicht*

»Keine Gesellschaft kann ohne Austausch, ohne gemeinsames Maß, und kein gemeinsames Maß ohne eine Gleichheit bestehen. Also hat jede Gesellschaft als erstes, grundlegendes Gesetz irgendeine vereinbarte Gleichheit der Beurteilung, sei es der Menschen, sei es der Sachen.«

Rousseau, *Emile*, Buch III

I. Die Dekaden

II. Drei Schmuckstücke



# I

## Die Dekaden

Zwischen dem Volk-von-oben und den Menschen, dem Verfolger und den Opfern, knüpfen die Mandan-Mythen also die Bande einer Komplizität. Welche geheimen Motive bewegen sie dazu?

Die Frage ist um so wichtiger, als man sie nicht von einer anderen trennen kann, die wir noch nicht angeschnitten haben. Wir glauben, daß wir im fünften Teil bei den Algonkin der Großen Seen einen plausiblen Prototyp der Stachelschwein-Fassung entdeckt haben (M 447). Wir erinnern uns, daß sich diese in einem Areal entwickelt hat, in dem das Stachelschwein nicht vorkommt. Aber wenn die Episode, in der Mond sich in dieses Tier verwandelt, die Umkehrung eines anderen Mythos wäre, der aus einer Gegend stammt, in der dieses Nagetier lebt, würden wir verstehen, auf welche Weise das Bild des realen Tiers eben dort überleben konnte, wo die einzige Existenzform, auf die es Anspruch erheben kann, metaphysischer Art ist. Indessen erklärten wir nicht die Beziehung, die in einem kontinuierlichen Areal der zentralen Ebenen zwischen der Episode des Stachelschweins und dem Streit der Gestirne zu beobachten ist. Es reicht also nicht aus, wenn wir sagen, daß die Stachelschwein-Fassung ein anderswo vorhandenes mythologisches Motiv umkehrt, das einige der betroffenen Stämme vielleicht gekannt haben, da sie in den Gegenden beheimatet waren, in denen es fortbesteht. Sie müssen auch an Ort und Stelle über einen Prototyp des Streits der Gestirne verfügt haben, und ebenso mußte eine ursprüngliche Gesamtheit aus seiner Verschmelzung mit der in gleicher Weise transformierten Geschichte des Stachelschweins entstehen können.

Im Jahre 1963/64 haben wir eine Lösung dieses Problems skizziert, die wir jedoch in unserer Vorlesung am Collège de France nicht erwähnten, weil sie uns unzureichend begründet erschien. Inzwischen ist das monumentale Werk von Bowers (2) über die soziale Organisation und das zeremonielle Leben der Hidatsa erschienen, in dem wir zahlreiche Hinweise entdeckt haben, die es ermöglichen, den ersten Weg, den wir vorgezeichnet hatten, sowohl zu validieren wie abzukürzen.

Die Mandan und die Hidatsa feierten im Winter fast identische

Riten (Maximilian, S. 378), um die Bisons in die Nähe der Dörfer zu locken, die sich zu dieser Zeit in den bewaldeten Tälern befanden. Diese Riten des sogenannten »rot bemalten Stocks« garantierten auch denen, die sie feierten, militärische Erfolge und ein langes und glückliches Leben (Bowers 2, S. 452). Der Gründungsmythos (Mandan: M 463, vgl. oben, S. 334; Hidatsa: M 464, Bowers 2, S. 452) erzählt, daß die männlichen Bisons einwilligten, die Indianer vor dem Hungertod zu retten – der in der Mandan-Version durch eine kleine Menschenfresserin dargestellt wird –, wenn sie ihnen Maisklöße und andere pflanzliche Nahrungsmittel gäben und ihnen ihre nur mit einem Pelz bekleideten Frauen auslieferten. Bei diesem Ritus personifizierten die älteren Männer die Bisons. Man wählte dafür solche aus, die sich bei der Jagd und im Krieg ausgezeichnet und in ihrer Jugend das Recht erworben hatten, die Bisons anzurufen. Der rituelle Koitus mit den »Schwiegertöchtern«, die sofort in »kleine Mädchen« verwandelt wurden, garantierte die Übertragung der übernatürlichen Kräfte der Alten auf die Männer einer jüngeren Generation. Diese Kräfte wären mit der Zeit geschwunden, wenn sich die kommenden Generationen, statt sie von sich aus zu besitzen, damit begnügt hätten, sie mittels des Filiationsrechts auszuüben (ibid., S. 455).

Im Prinzip kam die Initiative den Gattinnen zu, »denn die Männer haben einen weniger starken Willen in sexuellen Angelegenheiten«, aber sie zeigten sich mitunter widerspenstig. Die junge Frau zog dann ihre Brüder und ihre Mutter zu Rate, die ihr die Bedeutung des von ihr erwarteten Akts erklärten: »Es ist so«, sagten sie, »als würdest du dich in den Schutz der Götter begeben.« Es kam im übrigen vor, daß der Alte den Vorschlag ablehnte und sich damit zufriedengab, der Frau sein Rangabzeichen zu übergeben, einen rot bemalten Stock, den sie an ihrer nackten Brust rieb, während der Besitzer für sie und ihren Gatten betete. Aber das war nicht dasselbe. Ein Informant versichert, daß er stets den Unterschied erkennen könne: wenn der Akt wirklich vollzogen worden war, »schienen seine Frauen von neuem Leben beseelt zu sein« (ibid., S. 454-460).

Bowers führt eine zweite Version des Gründungsmythos an, die aus der Awaxawi-Untergruppe stammt. Im großen und ganzen entspricht sie der von Beckwith wiedergegebenen Version (1, S. 181 bis 185), enthält aber viele neue Details, denen um so mehr Auf-

merksamkeit geschenkt werden muß, als die Offizianten im Laufe der Zeremonie die Rollen der mythischen Figuren unter sich aufteilten und nachahmten:

*M 465. Hidatsa: die hilfreichen Bisons*

Einst hatte ein kleiner, dicker und häßlicher Fremder die Mandan beim Spiel herausgefordert. Sie verloren in einem fort. Das Bison-Weibchen, das damals im Dorf lebte, erklärte, daß der Spieler Sonne sei. Sobald er alle Einsätze eingesammelt habe, würden die Feinde, die er beschützte, das Dorf angreifen und alle Bewohner töten. Es gebe nur ein Mittel, das Unheil abzuwenden: die jungen Männer müßten die Götter einladen und ihnen ihre Frauen überlassen. Sonst würden die Krieger der zwölf verbündeten Dörfer, die sich schon in Marsch gesetzt hätten, die Bevölkerung ausrotten.

Das Bisonweibchen begnügte sich nicht damit, die Zeremonie zu regeln. Es machte sich auch Mond zum Komplizen, der Sonne mit dem Versprechen herbeilocken sollte, daß ihn eine junge und hübsche Indianerin erwarte. Sonne ließ sich nicht überzeugen. Zweimal hintereinander schilderte Mond in den leuchtendsten Farben die Reize eines Fests, auf dem man bis zum Überdruß essen und lieben könne. In der dritten Nacht sagte ihm Mond, von dem Bison-Weibchen beraten, daß die Schöne, die man für ihn ausersehen hatte, mit einem anderen schlafen werde, wenn er sich nicht entscheide. Da näherte sich Sonne ein wenig der zeremoniellen Hütte, und am vierten Tag trat er ein. Sofort zog das Bisonweibchen ihn mit sich und sagte ihm betörende Worte. Sie wollte mit ihm schlafen, denn war er nicht der größte aller Götter? Sonne fühlte sich genarrt, denn das Bisonweibchen war schon einmal seine Geliebte gewesen. Doch unter diesen Umständen durfte man nicht ablehnen. Er biß in den sauren Apfel, obgleich ihm diese Rückkehr zu alten Verirrungen wenig gefiel.

Und dies war die Folge des Koitus: wohl oder übel würde die übernatürliche Kraft der Sonne auf die Indianer übergehen, die von nun an seine »Söhne« wären, mittels der »Frau des Sohns«, die vorher nur eine »Schwiegertochter« war und nun »kleines Mädchen« genannt werden würde (Bowers 2, S. 455). Folglich durfte das Bisonweibchen verlangen, daß er den Mandan die zwölf feindlichen Dörfer ausliefere. Sonne schickte sich darein – gebrochenen Herzens, denn sein Adoptivsohn kämpfte im anderen Lager. Er würde ihn also essen müssen, wenn er tot wäre, so wie auch alle anderen getöteten Krieger.

Man setzte Sonne an die westliche, geringgeschätzte Seite der Hütte (vgl. M 458), »denn Sonne verkörperte das Unheil« (ibid., S. 456, 457). Als er das Fleisch anschnitt, das man ihm servierte, schlug man ihn rituell wie

einen vernichteten Feind. Dann zündete man die Hütte an mehreren Ecken an, damit die Glut das Universum erleuchte.

Es tauchten die zwölf feindlichen Dörfer auf, unter dem Kommando des Sohns von Sonne. Alle Feinde kamen um, samt ihrem Häuptling. Man enthauptete sie nicht ohne Mühe, denn statt Knochenmark hatten sie einen Stock aus sehr hartem Holz (*Cornus* sp.) in der Wirbelsäule. Da der Kopf des Häuptlings auch der des hundertsten Opfers war, schenkte man ihn einer schützenden Schlange, die im Wasser lebte, dort, wo der Knifefluß in den Missouri mündet. Sonne stieg vom Himmel herab und forderte den Kopf, aber die Schlange weigerte sich, ihn herzugeben. Daraufhin fertigte Sonne einen Ersatzkopf aus einem Pilz der Gattung *Lycoperdon* (Bovist) und Beifuß, der die Haare abgeben sollte. Aber er konnte dieses Trugbild nicht zum Leben erwecken und ging weinend davon. Die Indianer hatten die Partie gewonnen. (Bowers 2, S. 452 ff.)

Über diesen Mythos ist viel zu sagen. Als erstes bemerken wir, daß er zum Teil den Gründungsmythos der Riten des Volks-von-oben (M 461) reproduziert, aber denjenigen umkehrt, der den Ritus begründet, mit dessen Hilfe die Mandan von Juni bis August, d. h. im Sommer die Bisons herbeiriefen (Bowers 1, S. 108). Wir haben auf diesen Mythos bereits angespielt (M 462, oben, S. 335), in dem – im Unterschied zu M 465 – das Bisonweibchen die Rolle einer exogamen statt endogamen Gattin einnimmt, die ihren Gatten zu fernen Feinden lockt, statt ihn gegen sie zu verteidigen. In M 462 liefert Mais-Granne, eine endogame Gattin (die sogar als eine Verwandlung der Mutter ihres Gatten erscheint) diesen dem Bisonweibchen aus, damit er ein Herr der Jagd werde, nachdem er die Prüfungen in der Ferne bestanden hat, die ihm ihre Eltern auferlegen. In M 465 und dem entsprechenden Ritus ist es umgekehrt: um diese Gunst zu erhalten, liefern die von ihren Schwiegereltern ermutigten Jäger ihre Frauen den Bisons aus, die dann das Dorf besetzen. Die Mythen von den Bisons stehen also untereinander in einer Transformationsbeziehung, und man kann sagen, daß sie eine Gruppe bilden. Im übrigen geht der Gegensatz zwischen den Riten der Sommerbisons und den Riten der Winterbisons aus der Tatsache hervor, daß die tragbaren Altäre, die zur Feier der ersteren dienten, auch in der Liturgie des *okipa*-Fests vorkamen, das im Sommer stattfand (Bowers 1, S. 271).

Aber es scheint auch eine Transformationsbeziehung zwischen dieser Gruppe und der vom Streit der Gestirne auf. Dies läßt sich auf

zweierlei Weise zeigen. Erstens berichtet M 465 von einem Streit der Gestirne: Mond will Sonne auf das Fest locken, doch dieser ist mißtrauisch und sträubt sich, man muß ihn belügen, damit er kommt. Sonne entschließt sich endlich, wird aber betrogen: statt der schönen Unschuld, die man ihm versprochen hat, trifft er eine alte Liebhaberin, der er nicht aus dem Weg gehen kann. Bemerken wir bei dieser Gelegenheit, daß die Mandan, und auch die Hidatsa, die Reize der Neuheit so hoch bewerteten, daß diejenigen Frauen, die außer ihrem Gatten keinen anderen Mann gekannt hatten, den Bisons als erste ausgeliefert wurden.

Mitunter kam es vor, daß eine Frau sich diese beneidete Stellung anmaßen wollte; aber es brauchte nur ein alter Liebhaber aufzukreuzen und zu grinsen, und schon stand die Schamlose verwirrt am Ende des Zugs (Bowers 1, S. 317). Wie in den Mythen vom Streit der Gestirne täuscht sich Sonne also in der Frau, und das tierische Geschöpf, das ihm zufällt, ist völlig reizlos. Hier wie dort macht folglich, wenn auch auf verschiedene Weise, die Verbindung von Mond und den Menschen diese zu den Gewinnern des Spiels.

Zweitens sind mehrere bemerkenswerte Ähnlichkeiten zwischen M 465 und einer der Mandan-Versionen des Mythos vom Streit der Gestirne zu beobachten (M 461). Jedesmal geht die Heirat von Sonne mit einer »unmenschlichen« Frau – Bisonweibchen, *das* die Mandan essen, oder Cheyenne-Frau, *die* die Mandan ißt – mit der Einführung der Glücksspiele einher, die eine Form des Kriegs sind, und bezeichnet den Beginn eines wirklichen Kriegs gegen Feinde, zehn (die Brüder der Cheyenne-Frau) oder zwölf (die verbündeten Dörfer) an der Zahl. Jedesmal kämpft der Sohn von Sonne auf seiten dieser Feinde; er kommt um, und man schlägt ihm den Kopf ab. Schließlich präzisiert M 461, daß Mond den Mandan hilft, indem er die Gestalt eines Donnervogels annimmt, und beide Mythen enden damit, daß der abgeschlagene Kopf einer Wasserschlange geopfert wird. Diese Punkte erheischen eine gesonderte Untersuchung.

Beginnen wir mit der Arithmetik. In dieser Hinsicht gehören die Mythen, die wir soeben diskutieren, zu einer umfassenden Gesamtheit, die vom Atlantik bis zum Pazifik bezeugt ist und in der eine Mannschaft von Personen, im allgemeinen zehn an der Zahl, ein-

greift. Diese Mythen stellen uns vor ein schwieriges Problem, denn die Zahl variiert zuweilen, so daß man sich fragen muß, ob dies nur Zufall ist oder ob Versionen, die sich nur in diesem Punkt unterscheiden, zu verschiedenen Gattungen gehören. Der einfachste Fall sind die Mythen aus dem nordwestlichen Teil Nordamerikas, wo es viele regelmäßige Kombinationen auf der Basis 5 gibt: 5,  $2 \times 5 = 10$ ,  $2 \times 10 = 20$ , denen man von den Bella Coola bis zu den Shasta, insbesondere bei den Modoc begegnet.

Hier einige Beispiele aus Mythen, die wir nicht indizieren, da mehrere von ihnen im nächsten Band näher behandelt werden. Modoc- oder Klamath-Heldinnen haben 5 Brüder (Curtin 1, S. 17-26, 95 bis 117; Barker 1, S. 46). Ein Modoc-Held begegnet 2 Schwestern, die jeden Tag 10 Hirschtiere töten. Er selbst tötet 11, geht auf die Jagd und erlegt 10 Tage hintereinander jeweils 11 Tiere. Nach diesen 110 Stück erlegt er 100 weitere im Rhythmus von 10 pro Tag, sodann 200 im Rhythmus von 20 pro Tag (Curtin 1, S. 24 ff.), also eine Zahlenreihe, die sich aus folgenden Operationen ergibt:  $10 \times 2 = 20$ ;  $10 + 1 = 11$ ;  $11 \times 10 = 110$ ;  $10 \times 10 = 100$ ;  $20 \times 10 = 200$ . Anderswo gibt der Demiurg Kumush seiner Enkelin eine Mitgift von 10 Kleidern, nacheinander bestimmt für die Kindheit, den Pubertätstanz (der 5 Tage und 5 Nächte dauert), den Tanz unmittelbar danach, 5 Tage später, für alle Gelegenheiten, für das Holzsammeln, das Ausziehen der wilden Wurzeln, die Reise, das Ballspiel; das 10. und letzte wird ihr Leichenhemd sein (ibid., S. 39 f.). Ein Mythos evoziert die partielle Vernichtung oder Zerstreuung von 10 Krankheits-Brüdern, die im Osten, und 10 Sonnen-Brüdern, die im Westen leben (ibid., S. 51). Wenn der Held Mond heiraten will, weist er nacheinander 10 Frosch-Schwestern zurück, trotz ihrer Eleganz und Schönheit, und entscheidet sich für die 11. Bewerberin: eine häßliche, schmutzige und zerlumpte Laubfröschin, deren Form man noch heute in den Flecken des Gestirns wiedererkennt und die jedesmal wiederaufersteht, wenn sie von Ungeheuern, den Urhebern der Mondfinsternis, verschlungen wurde (ibid., S. 81 f.; vgl. Spier 2, S. 141). Wus, dem Fuchs, widerfährt alles mögliche Mißgeschick in einem Dorf, in dem sich 10 Korb-Brüder, 10 Drillbohrer-Brüder und 10 Rote-Ameisen-Brüder in Fünfer-Gruppen in 6 Hütten verteilen (ibid., S. 191 ff.). Ein anderes Dorf beherbergt 10 Fuchs-Brüder und 10 Wolfs-Brüder. Jeder hat eine Frau und 5 Töchter, außer dem jüngsten Fuchs, der Jung-



geselle ist. Die Füchse haben auch eine Schwester, die von Feinden geraubt wird, nachdem diese die gesamte Bevölkerung vernichtet haben. Der junge Fuchs, der mit seiner Mutter als einziger überlebt, bestellt ihr 10 Paar Mokassins; ein jedes hält 10 Tage. Er kommt ins feindliche Dorf und befreit die Seinen; jeder Mokassin, den er den befreiten Frauen gegeben hat, verdoppelt sich, und der Held findet auf dem Rückweg seine eigenen Mokassins, die er durchgelaufen und weggeworfen hatte, heil wieder (ibid., S. 343-349). Andere Mythen nennen 5 Adler-Brüder, 5 Ratten-Schwestern, 5 Fels-Brüder, 5 Wurm-Brüder, 5 Bussard-Brüder mit 5 Adler-Brüdern, 5 Wildkatzen-Brüder, 5 Marder-Brüder, 5 Bären-Brüder ... (ibid., S. 153-190, 207-212, 268-271, 280, 284, 293 f., 319, 321 bis 332 und passim).

An der Küste des Pazifik taucht das Rechnen mit 5 oder 10 mit derselben Regelmäßigkeit von Britisch-Kolumbien bis Kalifornien auf. Die Bella Coola, nördliche Salish, haben eine göttliche Dekade, die 9 Brüder und 1 Schwester umfaßt. Die Tänzer, die sie personifizieren, tragen Masken; sie symbolisieren den Vollmond (für die 2 ältesten Brüder), den Halbmond (die 2 folgenden), die Sterne (die 2 danach), den Regenbogen (den 7.), die Blüte des amerikanischen Pflaumenbaums (den 8.), den Eisvogel (den Jüngsten), die Harnblase des Seepferds (die Schwester. Vgl. Boas 12, S. 33 f. und Tafel IX, Abb. 1-9). Die Mythen der Nez Percé und der Sahaptin des Innern sind voll von Pentaden und Dekaden: 5 Schwestern, 5 Brüder, 5 Mädchen, 10 Bisons, 5 Grizzly-Weibchen und 5 Schwarzbären-Männer, 5 Biber-Brüder und 5 Bisamratten-Brüder, 5 Wolfs-Brüder, 5 oder 10 Tage, 10 Kinder, 5 Frosch-Schwestern, 5 Bären-Schwestern und 5 Ziegenschwestern, 5 Gänse-Brüder, 5 Berge (Spinden 1, S. 21, 151-154; Phinney, S. 52, 61, 69, 70, 86, 227, 306, 408, 457 und passim). Mühelos ließen sich ähnliche Beispiele aufzählen: bei den Athapaskan des unteren Yukon (Chapman, S. 183), den Chinook (Boas 5, 7, passim), den Shasta (Dixon 1, S. 14), den Hupa (Goddard, passim) und den Yana (Sapir 3, S. 228).

Die Mandan-Dekaden, auf die wir hingewiesen haben, gehören um so gewisser zu dieser Gesamtheit, als man bei diesen Indianern noch viele andere findet: in M 462 hat die Mutter des Bison-Weibchens 10 Enkel (Bowers 1, S. 278), die ein Gegenstück bilden zu den 10 Brüdern der Cheyenne-Frau in M 461. Maximilian spricht von einem Wettkampf der Langlebigkeit zwischen zwei Demiurgen, der

10 Jahre währte. Es gibt 10 Masken beim *okipa*-Fest. Wenn man 11 Gänse zusammen sieht, so bedeutet dies die Ankunft des Frühlings (l. c., S. 362, 376, 378). In den Ebenen beobachten wir Rechnungen mit 5 und 10 bei den Arapaho, mit Reihen von 1, 5, 10 Bisons, und 100 Gewändern, bei denen man alle Borsten der Stickerei zählen muß (Dorsey-Kroeber, S. 239-247); bei den Kiowa, die erzählen, daß der Körper ihres Kultur-Heros in 10 Teile zerstückelt wurde, die magische Kräfte besaßen (Nye, S. 50); bei den Kansa, die 5 erbliche Häuptlinge, 5 Haupt-Clans, 5 Hüllen für die heiligen Gegenstände hatten (Skinner 12, S. 746, 748). Weiter im Norden wollen wir die zentralen Algonkin beiseite lassen, mit denen wir uns später beschäftigen werden, und dieses kurze Inventar mit den Irokesen beschließen, deren Mythen 10, zuweilen auch 12 Brüder erwähnen, im letzteren Fall jedoch 10 anwesende und 2 verschwundene (Curtin 2, S. 229-242, 482-486).

Dieses Schwanken zwischen der Dekade und der Dodekade verweist auf das oben gestellte Problem. Wenn die Yurok aus dem Norden Kaliforniens von 10 oder von 12 Donnern sprechen (Spott-Kroeber, S. 232), muß man dann auf ein Versehen des Informanten oder auf das Vorhandensein zweier verschiedener Zahlensysteme schließen? Eine Frage, die bisher in bezug auf die Neue Welt sehr vernachlässigt wurde, aber den Altertumsforschern vertraut ist (für China vgl. Granet, S. 7 Fn. 2, 154 Fn. 1 und passim; für Rom vgl. Hubaux). Und sind andererseits in den Mythen, die Gruppen von 9, 8, 7 bilden, diese Zahlen die untere Grenze der Dekade, oder haben sie dort einen eigenen Wert, wie es allgemein der Fall ist, wenn eine Mannschaft auf ein Sternbild hindeutet: Plejaden, Kleiner oder Großer Bär? So könnte sich 8 durch  $2 \times 4$  erklären, eine Zahl, die fast überall in Nordamerika heilig ist, ebenso gut oder noch besser als durch  $10 - 2$ . Die Werte 9 und 11 scheinen sich leichter auf die Dekade zurückführen zu lassen: Mais-Granne hat 9 Brüder (Bowers 1, S. 272); zusammen sind sie also 10. Aber das Cheyenne-Mädchen von M 461 hat 10 Brüder, und zusammen sind sie 11. Unschlüssig macht uns auch das Dutzend, denn man weiß nicht recht, ob man darin eine kombinatorische Variante der Zehn vor sich hat, wie es die Austauschbarkeit der 10 feindlichen Brüder von M 461 und der 12 feindlichen Dörfer von M 465 vermuten läßt, oder das Produkt von  $6 \times 2$  sehen muß. Bowers (2, S. 454 f.) bringt ein gewichtiges Argument zugunsten der zweiten Hypothese vor. Ur-

sprünglich soll es 6 Offizianten gegeben haben, doch die demographische Umwälzung nach der Pocken-Epidemie im Jahre 1837 soll 2 Dörfer gezwungen haben, sich zu vereinen und ihre Altäre zusammenzutun. Jedes hatte 6 Embleme, und so waren es nunmehr 12.

Wir wollen die Interpretation in diesem präzisen Fall zwar nicht verwerfen, aber darauf hinweisen, daß es auch den umgekehrten Fall gibt: statt daß zwei Altäre oder zwei Riten miteinander verschmelzen, verdoppeln sich ein Altar oder ein Ritus. Dies war mitunter sogar der normale Vorgang, um die Regel der Übermittlung in weiblicher Linie aufrechtzuerhalten und dabei dennoch die ehelichen Bande zu verstärken: man verteilte das heilige Erbe an eine Schwester und ihren Gatten (Bowers 1, S. 270 f.). Wenn also die Beobachtung zeigt, daß eine Dodekade aus der Addition zweier Teile mit je 6 Einheiten resultiert, ist es nicht ausgeschlossen, daß diese Teile selbst aus einer älteren Dodekade hervorgegangen sind, die zerlegt werden mußte. Dasselbe gilt für die Dekaden.

Sogar bei den Modoc, wo die Pentaden und Dekaden das gesamte mythische Feld zu überfluten tendieren und man aus Gründen, die später verständlich werden, nicht daran zweifeln kann, daß sie die Hauptrolle spielen, sind Kombinationen auf der Basis  $10 + 2$  anzutreffen. Vielleicht erklärt sich der Übergang von der Dekade zur Dodekade durch die Notwendigkeit, eine homogene und also träge ursprüngliche Mannschaft zu diversifizieren, um ihr eine Dynamik zu verleihen, von der das Schicksal der Fabel abhängt? Ein Menomini-Mythos (M 472a; Bloomfield 3, S. 409-419) stellt eine Dekade von Brüdern vor, deren einzige Beschäftigung die Jagd ist. Damit etwas geschieht, müssen diese Brüder zunächst eine Schwester haben, sodann muß diese einen Gatten nehmen, der zum Verbündeten der anderen Männer wird und ihnen gegenüber eine positive oder negative Funktion erfüllt. Was die Zahl der 10 Männer betrifft, können wir also sagen, daß die Formel (10 Männer + 1 Frau) die *Öffnung* der Dekade zum soziologischen Universum, die Formel  $[(10 + 1) + 1]$  seine *Verschränkung* mit ihm erlaubt.

Wie dem auch sei, es erscheint ausgeschlossen, daß sich die Rekurrenz der Reihen mit 10 Termini, die eine beträchtliche Anzahl von Mythen in einem so großen Gebiet wie in dem von uns erfaßten charakterisiert, stets auf lokale Ereignisse zurückführen läßt. Wäh-

rend in Nordamerika im allgemeinen die heilige Zahl 4 ist, seltener 3 oder 5, fällt es auf, daß eine große Familie von Mythen diese Zahlenwerte mit 2 oder 3 multipliziert. Diese »Diploidie« oder »Triploidie«, um in der Sprache der Genetiker zu sprechen, scheint eine strukturelle Eigenschaft der Familie zu sein, nach deren Grund wir suchen müssen. Zweifellos ist es kein Zufall, wenn die Mandan, bei denen wir sie zuerst beobachteten, mit eben diesem Koeffizienten die Zahl der Reisenden im Einbaum multiplizieren, die, wie wir später sehen werden, in ihren Mythen bei 8 oder 12 liegt. Mehrere Mythen derselben Familie, die sich zunächst mit einer niedrigeren Zahl begnügen, führen im Lauf der Erzählung zusätzliche Einheiten ein, so daß irgendwann der Augenblick eintritt, da sich die Dekade konstituiert. Wir werden auf diese Mythen zurückkommen und wollen im Augenblick nur ihren arithmetischen Aspekt betrachten. Ein Arapaho-Mythos (M 466; Dorsey-Kroeber, S. 181 bis 189) stellt zu Anfang 6 Brüder und 1 Schwester vor:  $6 + 1 = 7$ . Die Brüder verschwinden einer nach dem anderen, die zurückgebliebene Schwester verschluckt einen Stein, der sie befruchtet, und sie gebiert einen Sohn; dieser wächst heran und erweckt seine Onkel wieder zum Leben, die eine Zauberin getötet hatte:  $6 + [1 (+ 1)] = 8$ . Nach diesem glücklichen Ereignis heiratet die junge Frau einen Fremden, die 9. Person der Erzählung, von dem sie eine Tochter bekommt:  $6 + [1 (+ 1) + 1 (+ 1)] = 10$ . Ein Crow-Mythos (M 467; Lowie 3, S. 128-132) beginnt mit 7 Brüdern und 1 Schwester:  $7 + 1 = 8$ . Diese empfängt auf wundersame Weise einen Sohn, der seine 7 Onkel und noch einen Fremden wiedererweckt, der offenbar keine andere Rolle in der Erzählung hat, als die Dekade zu vervollständigen:  $7 + [1 (+ 1)] + 1 = 10$ . Ein weiterer Crow-Mythos (M 468; *ibid.*, S. 165-169) stellt zunächst den Helden 3 Schwestern gegenüber, die eine gezahnte Vagina haben, sodann ihren 7 nicht weniger feindseligen Brüdern:  $3 + 7 = 10$ . Die Mandan-Varianten (M 469a, b; Beckwith 1, S. 149-154; Bowers 1, S. 286-295) zählen 3 Schwestern mit gezahnter Vagina, eine 4., die ungefährlich, weil halb menschlich ist, und 7 feindselige Brüder auf:  $[(3 + 7) + 1] = 11$ . Angesichts der zwiespältigen Natur der 4. Schwester liegt es auf der Hand, daß 11 hier den Wert einer Grenze von 10 hat. Die Zugehörigkeit eines Gros Ventre-Mythos (M 470; Kroeber 6, S. 97 bis 100) zur selben Gruppe wie M 466 zeigt ebenfalls, daß in diesem Fall die Reihe von 9, mit der er sich begnügt, 7 Brüder, 1 Schwe-

ster und deren auf wundersame Weise empfangener Sohn, eine Grenze von 10 ist.

Welchen Wert hat also die Dekade? Obwohl die Kenntnisse über die Zahlensysteme der Indianer viel zu wünschen übriglassen, weiß man doch, daß es in Nordamerika im Osten der Rocky Mountains das Dezimalsystem gab, außer bei den Caddo, die ein Quinär-vigesimalsystem hatten. Im Westen der Rocky Mountains dagegen fand man nebeneinander ganz verschiedene Systeme: quinär-vigesimale, quinär-dezimale, reine dezimale und sogar ein quaternäres bei den Yuki.

In Mexiko und Mittelamerika stimmten die quinär-vigesimalen, dezimal-vigesimalen oder rein vigesimalen Systeme meist darin überein, daß sie die Zahl 20 zur kompletten Zahl machten, bezeichnet durch ein Wort, das in der Yaqui-Sprache »ein Körper« bedeutet, in der Opata-Sprache »eine Person«, in der Maya-Quiché- wie übrigens auch in der Arawak-Sprache »ein Mann«, womit sich dieses Verfahren bis in die nördlichen Gegenden Südamerikas erstreckt.

Wenn man die Kulturen der Steppe und des Tropenwaldes beiseite läßt, in denen sehr rudimentäre Zahlensysteme nicht über die quinäre Form hinausgingen und oft darunter blieben, bemerkt man mit Erstaunen, daß Südamerika die geographische Verteilung, die wir für Nordamerika verzeichneten, umkehrt. Überwiegend dezimale Systeme gab es nämlich auf den andinen Hochebenen, d. h. im westlichen Teil des Kontinents, während quinär-vigesimale, einfache quinäre oder noch ärmere Systeme im östlichen Teil verbreitet waren.

Wie es einige Autoren, denen wir diese Beobachtungen entnehmen (Nykl, Dixon-Kroeber), betont haben, widersetzen sich viele Systeme jeglichem Klassifizierungsversuch. Sie bilden bestimmte Zahlen durch Zusammensetzung und ändern die Formel, je nachdem ob diese Zahlen niedriger als oder gleich 10 sind, zwischen 10 und 20 liegen oder höher als 20 sind. Dem Anschein nach identische Systeme konstruieren die Zahlen von 6 bis 9 sowie jene, die die Zehner ausdrücken, bald durch Addition, bald durch Subtraktion. Daß die Yaqui ein quaternäres System haben, hindert sie nicht daran, mit den Fingern zu zählen (vgl. unten, S. 372 f.), eine Praxis, von der

man lange Zeit glaubte, sie stünde nur am Ursprung der quinären Systeme.

Diese sowie andere Gründe haben die traditionellen Typologien mit zyklischer Prägung in Mißkredit gebracht: zwei Systeme mit demselben Zyklus können verschiedene Strukturen haben. Es wurde daher vorgeschlagen (Salzmann), die Zahlensysteme nach drei Kriterien zu klassifizieren: die Konstitution, welche die Termini in unreduzierbare und abgeleitete unterscheidet; der Zyklus, der sich durch die periodische Wiederkehr der Grundtermini definiert; schließlich die operatorischen Mechanismen, d. h. die Tafel der arithmetischen Verfahren, auf denen die Ableitung gründet. Andere Autoren haben eingewandt, daß diese Reform subjektiven Interpretationen immer noch zu viel Spielraum lasse. Oft erkennen wir die Ableitungsverfahren nicht. So verwenden einige Sprachen aus dem Nordwesten Nordamerikas, die räumlich einander nahestehen, aber zu verschiedenen Familien gehören – Eskimo, Athapaskan, Penuti –, verschiedene Termini für die Zahlen von 1 bis 6, aber sie bilden die Zahl 7, so merkwürdig das scheinen mag, durch Ableitung aus  $6 + 2$ , 8 durch Ableitung aus  $6 + 3$  und 9 durch Ableitung aus  $6 + 4$  (V.D. Hymes). Wir haben diese Debatten, die Sache der Linguisten und Mathematiker sind, deshalb kurz erwähnt, weil sie uns eine Lehre sein können. Im Bereich der Numero-logie wie auch anderswo muß man den Geist eines jeden Systems bestimmen, ohne die Kategorien des Beobachters einzuführen, und der arithmetischen Philosophie Rechnung tragen, die sich aus den Praktiken und Vorstellungen ergibt, ohne im übrigen zu vergessen, daß sie selber in Einklang, in Mißklang oder in Widerspruch mit der Nomenklatur stehen können. Nun illustrieren aber in einer Gegend, die im Maßstab des Kontinents nicht weit von jener entfernt ist, in der wir die oben genannten abweichenden Ableitungen beobachtet haben, die Mythen zuweilen Kalküle, die ihnen ähneln. Die Sammlung von Curtin (1, S. 318-354) enthält nämlich eine Reihe von Mythen, die zwei Gruppen von Menschen einander nähern oder voneinander trennen, wobei die eine aus 5, die andere aus 2 Brüdern besteht, und zwar durch das Eingreifen einer Frau, die Schwester dieser oder jener. Alles geht so vor sich, als erforderte die Addition  $5 + 2$  und die Subtraktion  $7 - 5$  oder  $7 - 2$  einen dritten Terminus, der die Rolle des Operators spielt. In diesem Sinne könnte man fast sagen, die Arithmetik des Mythos rechne  $8 = 5 + 2$ .



Diese Mythen stammen aus dem Süden von Oregon und dem Norden von Kalifornien, Gegenden, die aneinandergrenzen und uns diejenigen zu sein schienen, in denen die Pentaden und Dekaden am häufigsten und regelmäßigsten vorkommen. Die Klamath und die Modoc hatten ein quinär-dezimales System, in dem verbale Formen wie *tonip*, »fünf«, *tewnip*, »zehn« zahlreichen Ableitungen als Basis dienten: »5 plus die vorhergehende Zahl«, »5 mal 5«, »weniger als 10«, »10 auf einmal«, »10 mal 10« usw. (Barker 2). Um die Zahlen über 20 zu bilden, zählte man mit Zehnern, und die Zwischenzahlen bestanden aus ebensoviel Zehnern plus den Einheiten. Ein besonderes Wort, *na'sat*, diente für die Rechnungen mit 20; es bezeichnete die Menge der 10 Finger und der 10 Fußzehen (Spier 2, S. 223).

Die Sprachwissenschaftler haben die Klamath und die Modoc lange Zeit mit der Sahaptin-Familie in Zusammenhang gebracht, deren Hauptvertreter die Nez Percé sind. Ein Mythos dieses Stammes (M 472b; Spinden 1, S. 16) evoziert einen mystischen Gebrauch der Dekade: der Holzwurm besaß 10 Feuerhaken, die er unentwegt zählte . . . Wenn er am einen Ende angelangt war, begann er am anderen von neuem.<sup>1</sup> Dieser Zug erinnert seltsam an die Entdeckung, daß ganz verschiedene Stämme, die aber einst im Südosten der Vereinigten Staaten nebeneinander wohnten, also so weit wie nur möglich von der Sahaptin-Gruppe entfernt, anormale Zahlensysteme hatten, um bis zu 10 oder mit Zehnern zu zählen. Die bekannten Beispiele stammen von den Oneida, Cherokee, Creek und Natchez. Den Informanten zufolge »benutzte man diese Zahlen nicht getrennt . . . Man mußte immer die ganze Reihe aufsagen, um die Dinge nach Zehnern zu zählen . . ., vielleicht aus Spielerei oder wie eine Art kleiner Ritus« (Loundsbury, S. 675).

Diese Bräuche, die in sehr weit voneinander entfernten Populationen wiederkehren, lassen vermuten, daß die Dekade nicht nur eine arithmetische Funktion hatte, sondern noch andere Kategorien konnotierte. Wir werden im nächsten Band sehen, welche strategische Stellung den Klamath aus dem Süden von Oregon und ihren Verwandten und Nachbarn, den Modoc aus dem Norden von Kalifornien zukommt, und die Interpretation der großen mythischen Gesamtheit vollenden, der unsere ganze Untersuchung gilt.

1 Vgl. bei den Wishram (Sapir 1, S. 294): »Zwei alte und blinde Schwestern hatten beide fünf große Fackeln, die sie unaufhörlich zählten«; vgl. auch Jacobs 1, S. 115.

Diese Stämme verwandten einen Kalender von 10 oder 12 Mondmonaten, die nach den Fingern der Hand benannt wurden. Sie sagten also zweimal jeden Fingernamen und den des Daumens und des Zeigefingers sogar dreimal, wenn 12 Monate aufgezählt werden sollten (Spier 2, S. 218 ff.). Dieses digitale Verfahren läßt vermuten, daß der Kalender mit 10 Monaten die Grundform darstellt und daß in diesem Teil Amerikas das gesamte Jahr auf einer Dekade beruhte, dem Produkt der Addition von 5 Wintermonaten und 5 Sommermonaten. Wenn im übrigen die Zahl 6 eine ursprüngliche Basis wäre, hätten 6 oder 12 die Zahl 60 erzeugen müssen, die in den Mythen fehlt. Man tut also besser daran, 6 als eine Grenze von 5, und 11 oder 12 als eine Grenze von 10 zu betrachten.

Die Kalender vom numerischen Typ, in denen Zahlen statt deskriptive Termini die Reihe der Monate oder einen bestimmten von ihnen bezeichneten, kamen in einem kontinuierlichen Areal entlang der Pazifikküste vor, von den Aleuten und angrenzenden Gebieten bis nach Nordkalifornien; im Innern umschloß dieses Areal einen Teil des Columbia-Beckens. Die Ahtena unterschieden 15 kurze Monate, die durch Zahlen bezeichnet wurden; die Chilkat zählten alle ihre Monate, ohne ihnen andere Namen zu geben. Die Lilloet, Shuswap, Thompson taten ein gleiches bis zum 10. oder 11. Monat. Die östlichen Pomo und die Huchnom besaßen eine Reihe von benannten Monaten, denen andere folgten, die man nur nach den Fingern der Hand zählte. Die Yurok machten es umgekehrt: sie zählten die Monate vom 1. bis zum 10. und verwandten für die letzten deskriptive Termini (Cope, S. 143).

Die Dekade oder die Pentade spielte also häufig eine Rolle in diesen Systemen. Einem Zeugnis zufolge verwandten die Eskimo von Point Barrow einen Kalender mit 9 Monaten: »Das restliche Jahr gab es keinen Mond, nur die Sonne.« Die Kupfer-Eskimo unterschieden keine Monate, sondern 5 Jahreszeiten (Cope, S. 123, 132, 135). Eine Haupteinteilung des Jahres in 5 Jahreszeiten gab es auch bei den Menomini (Skinner 4, S. 62) sowie in mehreren Stämmen im Südosten der Vereinigten Staaten (Swanton 5, S. 257). Der alte Kalender der Nez Percé umfaßte 9 Monate, 4 Winter- und 5 Sommermonate.

Diese verstreuten Hinweise gewinnen einen größeren Zusammenhalt, wenn man sie mit anderen Merkmalen verknüpft. Zunächst

berücksichtigen die kurzen, 9 oder 10 Monate umfassenden Kalender häufig bestimmte Perioden des Jahres nicht: mondlose Tage bei den Klamath (Spier 2, S. 118), solstitiale Perioden, die jeweils etwa 6 Wochen dauerten, bei den Bella Coola. Die Stämme des Columbia-Flusses einerseits und die Maidu aus Kalifornien andererseits zählten 9 Mondumläufe und glichen die Bilanz des Jahres durch einen »Saldo« aus (Cope, S. 138 f.). In all diesen Fällen resultierte ein diskontinuierlicher Kalender aus einer Art von Perforation an einem oder mehreren Punkten des ursprünglichen Kontinuums.

Zweitens zeigen die zitierten Beispiele, daß die kurzen Kalender meist mit einer Teilung des Jahres in zwei Monatsgruppen einhergingen. Wir sahen, daß bei den Klamath die zweite Reihe die erste reproduziert. Die gleiche Formel taucht sehr weit entfernt wieder auf, nämlich im Südwesten oder Südosten der Vereinigten Staaten, in denen Kalender mit 12 Monaten vorherrschen. So unterschieden die Stämme des Südwestens zwei Reihen von Monaten, die durch die Sonnenwenden getrennt waren, und sie wiederholten zuweilen dieselben Namen für jede Reihe, sofern die zweite nicht einfach aus »namenlosen Monaten« bestand (Cope, S. 146; Harrington, S. 62 bis 66; Cushing, S. 154 ff.). Das komplexe System der Indianer aus dem Südosten (Swanton 5, S. 262) läßt aufgrund mehrerer Züge auf eine repetitive Struktur schließen: der Name des 1. Monats, »Große-Hitze«, steht dem des 12. entgegen, »Kleine-Hitze«; die Namen des 2. und 3., »Kleine-Kastanie« und »Große-Kastanie«, entsprechen denen des 8. und 9. Monats: »Kleine-Quelle« und »Große-Quelle«; schließlich steht das durch den 5. und 6. Monat gebildete Paar, »Großer-Winter« und »Kleiner-Winter« dem durch den 11. und 12. Monat gebildeten entgegen.

In den Augen der Yurok, eines Küstenstamms in geringer Entfernung von den Modoc und Klamath, spiegelte die Dekade die Natur der Dinge wider: die Schwangerschaft dauert 10 Mondumläufe, das Ideal einer Frau ist es, 10 Töchter und 10 Söhne zu haben (Erikson, S. 266, 290). Hingegen erklären die meisten Stämme, die einen kurzen Kalender mit repetitiver Struktur haben, und häufig auch ihre Nachbarn, daß die Dekade von feindlichen Mächten erobert worden sei, welche die Basis 5 (oder 6) mit 2 multiplizieren wollten. Die Shasta sagen, daß einst 10 Monde am Himmel standen. Folglich dauerte der Winter zu lange. Um ihn um die Hälfte zu verkürzen, tötete der Demiurg Coyote die Hälfte der Gestirne (M 471a;

Dickson 1, S. 30 f.). Die Klamath erzählen, daß die Frau von Coyote zuerst 24 Monde schuf, was die Dauer des Winters auf 12 Monate erhöhte (M 471b; Gatschet, Teil 1, S. 105 f.; Variante mit 10 Monaten in: Spier 2, S. 220). Ein anderer Mythos (M 471c; Curtin 1, S. 51-57) beginnt zu einer Zeit, da die ersten Ahnen, die kein Feuer kannten, ihr Fleisch roh aßen. Das Feuer gehörte den 10 Krankheits-Brüdern, die im Osten lebten, und den 10 Sonnen-Brüdern, die im Westen lebten. Man stahl es ihnen, was die Krankheiten dazu bewog, sich bei den Menschen niederzulassen. Dann tötete man 5 Sonnen; 5 andere wurden verschont: »Alle Welt freute sich, weil es nun einen Winter und einen Sommer gab statt nur Nebelschwaden und Stürme.« Auch mußte die Dauer der Jahreszeiten festgelegt werden: »Wenn die Fröste 10 Monate dauern«, so argumentierten die Demiurgen, »werden die Menschen Hungers sterben; sie können nicht genug Vorräte an Wurzeln und Körnern sammeln. Wir wollen lieber einen Winter von 5 Monaten.« Die Demiurgen, die Vorläufer der Menschen, betrachteten dann ihr Werk und freuten sich: »Wir haben ihnen das Feuer gegeben; wir haben 5 von den Sonnenbrüdern getötet; wir haben den Winter verkürzt; sie werden dankbar sein.«

Mehrere benachbarte Stämme, die zu anderen Sprachfamilien gehören, sprechen von einer Epoche, da die Zeit zu schnell verging. Wir kennen Versionen der Carrier und Cato (Athapaskan-Familie), Yurok (Algonkin-Familie), Shasta und Pomo (Hokan-Familie). Hier nun die Version der Joshua-Indianer, die im Staate Oregon lebten und zur Athapaskan-Familie gehörten:

*M 471d. Athapaskan (Joshua): die überzähligen Gestirne*

Vor sehr langer Zeit rannte der Kalender davon, und die Nahrungsmittel, die ausschließlich zu einer bestimmten Jahreszeit gehörten, vermischten sich bei den Mahlzeiten: so der getrocknete Lachs, der dem Winter vorbehalten ist, mit den frischen Aalen, die es nur im Sommer gibt. [Die Shasta-Version, die von Lachs und Hirschfleisch spricht, erklärt, daß zu Beginn einer jeden Jahreszeit alle Vorräte, die aus der vorhergehenden übrigbleiben, fortgeworfen werden müssen.] Der Demiurg Coyote, der überzeugt war, daß die Sonne ihn hänselte und seine Frau sich über ihn lustig machte, scharte alle Tiere um sich, um das Gestirn zu töten. Doch dieses war zu weit von ihnen entfernt. Coyote verkürzte 20mal hintereinander den Abstand, der sie von der Morgensonne trennte. Beim 21.

Mal beschloß er, die Sonne anzugreifen, wenn sie unterginge. 10mal hintereinander flehte er vergebens die Wassertiere an. Beim 11. Mal erfuhr er von den Mäusen, daß es 100 Sonnen und Monde gebe, die ein einziges Volk seien und deren Mitglieder sich unablässig am Himmel ablösten. Coyote und seine Verbündeten versteckten sich in einer Dampfbadkammer, und jedes Gestirn zögerte 4mal, sie zu betreten. Beim 5. Mal entschloß es sich, und es wurde getötet; die Aasvögel verschlangen den Leichnam.

So kamen 50 Sonnen und Monde um, doch nach dem 25. bekamen die Vögel eine Magenverstimmung und gaben auf. Die zurückgelassenen Kadaver verpesteten die Luft, und die überlebenden Gestirne schöpften Verdacht. Es folgte ein unentschiedener Kampf mit »Sonne und Mond der windigen Woche«. Die Tiere setzten die Länge des Jahres auf 12 Monate fest, und die verschonten Gestirne versprachen, gehorsam zu sein. (Frachtenberg 2, S. 228-233; Shasta-Version, *ibid.*, S. 218 f.)

Beachten wir dieses rätselhafte »Sonne und Mond der windigen Woche«, die beim Urinieren Sturm und Regen verursachen und die wir bald in den Mythen der zentralen Algonkin in einer Transformation wiederfinden werden, die das Geheimnis erhellt. Merken wir lediglich an, daß der unentschiedene Kampf hier eine arithmetische Funktion erfüllt: er erlaubt es, das Produkt  $2 \times 25 = 50$ , das man ohne ihn erhalten hätte, mit dem Kalender in Einklang zu bringen, den der Mythos verkündet und der aus 12 Monaten zu je 4 Wochen besteht. Auch Amerika kannte diese Art, das Jahr aufzuteilen: die Kutenai, die im Nordwesten der Rocky Mountains eine unabhängige Sprachfamilie bilden, teilten den 24-Stunden-Tag in 7 Perioden und behaupteten, die Teilung des Monats in Wochen schon immer gekannt und durch alle 7 Tage stattfindende Tänze respektiert zu haben. Von den Assiniboine bemerkt Denig (S. 416), daß sie zwar den Begriff der Woche nicht kannten, aber jeden Mondumlauf in Phasen unterteilten: neuer Mond, wachsender Mond, runder oder voller Mond, angefressener Mond, halber Mond, toter oder unsichtbarer Mond. Sehr viel weiter im Süden zerlegten die Zuñi aus Neumexiko die Monate in drei Abschnitte, die sie »eine Zehn« nannten. Die Cree der Ebenen unterschieden 4 Teile innerhalb jedes Mondumlaufs, die Malecite 9, die Wyandot 6 (Cope, S. 126 ff.).

Die Verknüpfung der Dekaden mit verschiedenen Formen der kalendarischen oder astronomischen Diploidie fesselt um so mehr

die Aufmerksamkeit, als die ersteren auch im amazonischen Nordwesten und den subandinischen Gegenden des tropischen Amerika auftauchen. Die Baniwa legten die Zahl der ursprünglichen Menschheit auf »mehr als 10« fest (Saake 3, S. 90). Sie unterschieden auch 10 Arten von heiligen Flöten, die paarweise gespielt wurden, d. h.  $10 \times 2 = 20 + 1$ , aufgrund der Tatsache, daß die *uari*-Art 3 verschiedene Exemplare zählt (Saake 1). Ein Cavina-Mythos spricht von einer Mannschaft von 10 Jägern; ein Tumupasa-Mythos von 20 Stangen, die aneinandergereiht wurden, um die Gestirne zu erreichen und zu fangen (Nordenskiöld 3, S. 288, 301). Bei den Tacana zahlt der mythische Ozelot mit 10 Stück Geflügel den Preis für seine Reise in den Himmel. Der Demiurg Deavoavai ist der jüngste Sohn einer Familie mit 9 Kindern, 8 Söhne und 1 Tochter; diese heiratet einen Affen-Mann:  $(8 + 1) + 1 = 10$ , von dem sie einen Sohn hat, Chibute:  $(8 + 1) + 1 + 1 = 11$ . Der Demiurg lehrte die Indianer 10 Korbflechtmuster. Anderswo bilden 10 Priester oder 10 Männer eine Mannschaft . . . (Hissink-Hahn, S. 77 ff.; 95 f., 155-162). Die Leser des vorigen Bandes werden sich erinnern (M<sub>300a</sub>; HA, S. 368 f.), daß Deavoavai mittels seiner Frau, des schwarzen Tapir, in Beziehung zu den Phasen des Monds steht. Wie die Mythologie der Cavina zeugt die der Tacana von andinen Einflüssen, und wir haben oben betont (S. 162 f.), daß dieser Teil Südamerikas aufgrund seiner kosmologischen Themen große Affinitäten mit den nördlichen und westlichen Gegenden Nordamerikas besitzt.

In größerer Nähe der Mandan entdecken wir bei den Schwarzfuß eine Argumentation, die in doppelter Hinsicht an die der Mythen aus Oregon erinnert. Abgesehen davon, daß der Mythos ebenfalls miteinander verheiratete Demiurgen einander entgegensetzt (vgl. M<sub>471b</sub>, d), erzählt er, daß der Gatte den Menschen Hände mit 10 Fingern geben wollte. Seine Frau protestierte: das sei viel zu viel, denn diese Finger würden sich verwirren. Es wäre besser, wenn jede Hand nur einen Daumen und 4 Finger hätte (M<sub>471e</sub>; Wissler-Duvall, S. 20). Man wird bemerkt haben, daß eine doppelte Anzahl Finger die Länge der Jahreszeiten verdoppelt hätte in einem Kalender wie dem der Klamath, in dem bei jeder Jahreszeit die Zahl der Mondumläufe der der Finger gleich ist. Auch dort konnotiert folglich die Dekade die *Fülle*: 10 Monate ergeben zwei Jahreszeiten und ein Jahr, 10 Finger ergeben zwei Hände und eine Person. Aber es darf nicht geschehen, daß diese erste Verdopplung der Basis 5 eine zweite



erzeugt und die Operation damit rekurrent wird. Denn dann würden die Vorräte nicht bis zum Ende eines zu langen Winters ausreichen, und eine Hand mit 10 Fingern wäre aufgrund ihrer Kompliziertheit gelähmt. Die beiden Möglichkeiten ähneln einander hinreichend, um die Wahl eines Kalenders von 10 Monaten statt von 12 oder 13 zu rechtfertigen, wiewohl die Betroffenen (Spier 2, S. 218 f.) sich bewußt waren, daß er praktisch nicht mit den Fakten übereinstimmte.

Wir haben darauf hingewiesen, daß es in Mexiko, Mittelamerika und weiter im Süden Zahlensysteme gibt, in denen die Zahl 20 die Fülle konnotiert (S. 357). Aber dies war gerade nicht der Fall bei den Klamath und Modoc, bei denen 20 durch den Ausdruck *labni tewnip*, »zwei mal zehn« bezeichnet wird (Barker 2), sowie im allgemeinen in den Sprachen der Penuti-Gruppe, die die Zwanzig durch »zwei zehn« ausdrücken (Shafer, S. 215). In Wahrheit ließe sich die gesamte Mythologie der Klamath und Modoc mittels eines gemeinsamen Gerüsts arithmetischen Typs charakterisieren, bei dem eine Basis 2 eine Basis 10 dividiert, eine Basis 5 multipliziert oder zu ihr hinzukommt. Daß sich mit der Multiplikation mit 2 ein unheilvoller Wert verknüpft, geht deutlich aus dem Mythos vom Ursprung des Kriegs hervor. Es war einmal eine Frau, die zuviele Kinder bekam, und immer paarweise: »Die Hütte war gestopft voll . . . , und bald begannen sie alle, sich zu streiten und miteinander zu kämpfen . . . Seither wird immer eine Hälfte der Erdbevölkerung die andere Hälfte bekämpfen, und es wird keinen Frieden mehr geben« (M 471f; Curtin 1, S. 142). Ein unheilvoller Ausgang, den die Menschheit hätte vermeiden können, wie der Mythos suggeriert, wenn die Frau Einzelkinder geboren hätte statt Zwillinge . . . . Hin-gegen hat die Division durch 2 einen heilbringenden Wert. Die der Braut auferlegten Prüfungen können bestanden werden, weil 2 Schwestern sich in die Aufgaben teilen. Der älteren gelingen sie halb, die jüngere vollendet das, was die anderen Bewerberinnen, die alleine waren, nicht geschafft hatten (M 471g; Curtin 1, S. 306 f.). Wir sahen vorhin, daß ein Schwarzfuß-Mythos (M 471e) in unserer Interpretation eine entscheidende Rolle spielte. Es sieht nun aber so aus, als hätten die Schwarzfuß einen ähnlichen Kalender gekannt wie die Klamath, der zweifellos 14 Monate statt 10 umfaßte, und zwar aus Gründen, die ritueller Art zu sein scheinen, in dem sich jedoch die Monate ebenfalls in parallele Reihen für den Winter und

für den Sommer aufteilten. Der erste und der vierte Monat einer jeden Reihe trugen identische oder sehr ähnliche Namen. Außerdem bezeichnete man einst die Monate eher durch ihre laufende Nummer als durch deskriptive Termini (Wissler 4, S. 45).

Diesem Hinweis kommt ein besonderes Interesse zu, denn die Schwarzfuß sind die westlichsten Vertreter der Algonkin-Sprachfamilie, wenn man die Yurok und die Wiyot ausnimmt, kleine isolierte Gruppen an der Pazifikküste, bei denen wir auf Dekaden mit kosmologischen Begriffen hingewiesen haben, die in der Regel mit ihnen verbunden sind. Die Kutenai, westliche Nachbarn der Schwarzfuß, hatten ähnliche Vorstellungen: bevor die Länge der Jahreszeiten um die Hälfte verkürzt worden war, gab es einen 12 Monate dauernden Winter (Boas 9, S. 179-183). Die Kutenai bilden zwar eine Sprachinsel, aber in geographischer und kultureller Hinsicht sichern sie den Übergang zwischen den Schwarzfuß, die noch zur Kultur der Ebenen gehören, und der Salish-Sahaptin-Gesamtheit, die sich vom Westhang der Rocky Mountains zur Küste erstreckt und in die sich die Klamath und die Modoc einbeziehen lassen. Auf der anderen Seite, d. h. gegen Osten, bilden die Schwarzfuß selbst einen Übergang zu den Algonkin-Stämmen, mit denen sie bezüglich der Sprache, wenn nicht gar der Lebensweise verwandt sind und die somit ein kontinuierliches Areal vom östlichen Fuß der Rocky Mountains bis zur Atlantikküste einnehmen. In der Mitte dieses großen Territoriums tritt der Begriff der Dekade in einer Gruppe von Mythen in den Vordergrund, die bei den zentralen Algonkin wohl bezeugt sind: Cree, Ojibwa, Fox, Menomini.

In diesen Stämmen taucht der Begriff der Dekade im Laufe einer Erzählung auf, deren Transformationen von einer Gruppe zur anderen schwer zu verfolgen sind, sich jedoch stets am Namen eines Protagonisten erkennen lassen: Mûdjêkiwis in der Menomini-Sprache und ähnliche Formen in anderen Sprachen. Es gibt schwache und starke Varianten ein und derselben Geschichte, die sich um 8, 10 oder 11 unverheiratete Brüder dreht, denen eine geheimnisvolle Unbekannte eines Tages den Haushalt führt. Der jüngste Bruder heiratet sie. Aus Eifersucht verletzt der Älteste, der Mûdjêkiwis heißt, seine Schwägerin; sie entflieht, und ihr Mann macht sich auf die Suche nach ihr. Nach verschiedenen Abenteuern erobert er sie

zurück und bringt auch ihre Schwestern mit, deren Zahl derjenigen der Brüder des Helden gleich ist. Dieser gibt also jedem von ihnen eine Frau.

Zuweilen gehen die Ereignisse tragischer aus. Die Ottawa aus der Gegend der Großen Seen, nahe Verwandte und Nachbarn der Ojibwa, deren Mythos wir soeben zusammenfaßten (M 473a, b, c; Jones 1, S. 372-375; 2, Teil 2, S. 133-150; Skinner 3, S. 292 ff.), versehen die schöne Unbekannte mit einem enthaupteten Bruder, dessen Kopf sie spazierenträgt: er ragt aus einem um den Hals zusammengeschnürten Ledersack hervor. Im übrigen war er es, der seiner Schwester befohlen hatte, seinen brandigen Körper zu amputieren, nachdem sie ihn mit ihrem ersten Menstruationsblut verseucht hatte. Das junge Mädchen benutzte diese Medusa, um einen Riesenbären zu erschrecken, Träger eines kostbaren Halsbands, den 10 Brüder unvorsichtigerweise angegriffen hatten. Diese kommen im Laufe eines Kriegszugs um; die Feinde fangen den Kopf und quälen ihn. Die Heldin holt die Trophäe zurück, macht die Brüder wieder lebendig und verschafft ihnen Gattinnen; diesen gelingt es, den abgeschlagenen Kopf wiederzubeleben und ihn auf seinen Körper zu setzen. Schwester und Bruder verwandeln sich in chthonische Geister, die 10 Brüder steigen zum Himmel auf, wo sie die Winde werden (M 474; Schoolcraft in: Williams, S. 46-57).

Eine Ojibwa-Version (M 475a; *ibid.*, S. 124-134) schickt den jüngsten von drei Brüdern auf die Suche nach einem verlorenen Pfeil, der einen roten Schwan verletzt hat. Der Vogel verwandelt sich in die Tochter oder Schwester eines Zauberers, dessen Schädel blutet, seit sich Feinde seines mit Perlen geschmückten Skalps bemächtigt haben. Der Held zieht in den Krieg, erobert den Skalp zurück und erhält Frauen, die er an seine Brüder verteilt. Doch diese sind keineswegs dankbar, sondern voller Haß auf ihren jüngsten Bruder, denn sie verdächtigen ihn, die jungen Mädchen während der Heimreise mißbraucht zu haben. Unter dem Vorwand, den verlorenen Pfeil wiederzufinden, schicken sie ihn ins Land der Toten, weil sie meinen, daß er dort umkommen werde. Aber der Held besteht auch diese Prüfung.

In der Menomini-Version (M 475b; Bloomfield 3, S. 418, 429), in der die Brüder 11 an der Zahl sind, wäre die Eifersucht gerechtfertigt gewesen, denn der Jüngste hatte tatsächlich mit seinen künftigen Schwägerinnen geschlafen, doch sie haben ein anderes Motiv: sie

begehren das hübscheste und jüngste Mädchen, das der Held für sich behalten hat. Sie töten ihn, indem sie das Seil seiner Schaukel durchschneiden, so daß er herunterfällt. Die Frauen fliehen, und die 10 mörderischen Brüder werden wieder Junggesellen.

In der Fox-Version (M 476; Jones 4, S. 79-101) geht die Eifersucht der Brüder ebenfalls bis zum Mord: sie töten den Jüngsten, enthaupten den Leichnam, zerstückeln und braten seinen Körper. Der abgeschlagene Kopf kehrt zurück, verschlingt die Mörder und ihre Gattinnen und läßt sich von seiner Witwe in einem Sack tragen (vgl. M 474). Die Frau, die von einer Meise davon unterrichtet wird (vgl. M 479), daß der Kopf sie fressen will, gießt Öl aus und entflieht. Der Kopf hält sich damit auf, dieses Waschbärenöl, auf das er versessen ist, aufzulecken (vgl. M 374). Unterdessen flüchtet sich die Frau auf einen Berg, der von unterirdischen Geistern bewohnt ist, denen es schließlich gelingt, den Kopf zu fressen, nachdem er durch mehrere Körper hindurchgegangen und aus dem After wieder herausgekommen war.

Man könnte der Analyse dieser Versionen ein ganzes Buch widmen, Versionen, die sich in kaum kenntlichen Formen im Umkreis ihres Verbreitungsgebiets auflösen. Schon wenige Aspekte werden uns sehr lange beschäftigen; im übrigen mögen zwei Bemerkungen genügen.

Erstens sind das Halsband aus magischen Perlen und der abgeschlagene Kopf von M 474, der von M 476, der perlengeschmückte Kopf oder Skalp von M 475a,b offensichtlich kombinatorische Varianten ein und desselben Mythems. Seine in M 474 positive Valenz wird in M 476 negativ, doch immer ist der Kopf mit chthonischen Geistern verbunden: er nimmt bei ihnen Platz oder sie verleiben ihn sich ein. Und das Halsband von M 474, das den Kopf oder den Skalp umkehrt, stammt von einem Bären, der bei den zentralen Algonkin die Rolle eines chthonischen Geistes spielt. Von Feinden zurückerobert, sorgt der Kopf oder der Skalp für Gattinnen (M 474-475); doch wenn der Kopf aus einer zerstörerischen Geste resultiert, die von Verwandten vollzogen wird, verursacht er den Verlust der Gattinnen und ihrer Männer (M 476), der hätte vermieden werden können, wenn diese nicht eifersüchtig gewesen wären.

Zweitens beginnt M 474 mit einer Episode, an deren Ende ein junges Mädchen durch Zufall ihren Bruder mit ihrem ersten Menstruationsblut verseucht. Der junge Mann, dessen Körper von unten

nach oben anschwillt und gelähmt wird, kann nur im Zustand eines abgeschlagenen Kopfs bei seiner Schwester leben. Eine ähnliche Konstellation erkennen wir in M 475, in dem der rote Schwan – die *verletzte* Tochter oder Schwester eines Mannes, der skalpiert worden war – zu einer verfügbaren Gattin wird, wenn ihr Vater oder Bruder sein Haupthaar wiedergefunden hat. In der Tat erlauben es die schwächeren Ojibwa-Versionen (M 473a, b, c), dieses Band fester zu knüpfen. Wütend darüber, daß ihre übernatürliche Haushälterin den Jüngsten zum Gatten genommen hat, verletzt sie der älteste Bruder an der Hüfte oder an der Achselhöhle. Die junge Frau stirbt und ersteht wieder auf; als ihr Mann sie in der Hütte entdeckt, in die sie sich geflüchtet hat, erklärt sie, daß sie, je nach den Versionen, vier oder zehn Tage getrennt bleiben müßten. Der ungeduldige Held hält die vorgeschriebene Frist nicht ein. Er verursacht die Flucht seiner Frau und muß zahlreiche Prüfungen bestehen, um sie wiederzufinden. Daß diese Episode in diskreter Form die gleiche Geschichte erzählt wie M 474 zu Anfang, d. h. den Ursprung der Menstruation, scheint um so sicherer zu sein, als die Heldin kurz nach diesem Zwischenfall schwanger wird und einen Sohn gebiert (M 477d). Sie ist also fruchtbar geworden. Zu bemerken ist noch, daß die Isolierung der Mädchen anläßlich der ersten Regeln bei den zentralen Algonkin im allgemeinen 10 Tage dauerte, daß man sich später jedoch mit 2 oder 3 Tagen begnügte, bis die Unpäßlichkeit zu Ende war (Skinner 4, S. 52 und Fn. 1; 14, S. 54).

Hier nun ein Beweis *a contrario*, der dadurch ermöglicht wurde, daß es bei den Menomini eine mythische Reihe gibt, die zur vorhergehenden symmetrisch und umgekehrt ist und von der wir eine Version als Beispiel anführen wollen:

*M 475c. Menomini: die Frauen des östlichen Himmels*

Es lebten zehn Schwestern zusammen mit ihrer Mutter im Himmel. Sie hatten die Gewohnheit, auf die Erde hinabzusteigen, um die Männer zu verführen, deren Herz sie stahlen und aßen.

Zu jener Zeit lebte auf der Welt eine einsame Indianerin mit ihrem kleinen Bruder. Sie sorgte für ihn, und als er das Alter der Pubertät erreicht hatte, sonderte sie ihn sorgfältig ab, damit ihn die kannibalischen Frauen nicht entführen könnten. Aber die Frauen kamen, gefolgt von neun gefangenen Liebhabern, die vor Kälte zitterten und vor Hunger fast starben, so sehr wurden sie von ihren Geliebten mißhandelt. In einer Ver-

sion (M 475d; Bloomfield 3, S. 459) gelingt es dem jungen Helden, sie mit seinem warmen Atem aufzuwärmen. Er wählte sich die Frau zur Gattin, die die älteste zu sein schien, in Wahrheit aber die jüngste und hübscheste war, auch die mitfühlendste, denn sie verriet ihrem Gatten den geheimen Ort, wo ihre Schwestern die den Gefangenen geraubten Herzen in ihrem Haar versteckten. Er bemächtigte sich ihrer und gab sie ihren Eigentümern zurück.

Daraufhin flohen der Held und seine junge Frau. Die Schwestern machten Jagd auf sie; es gelang ihm, sie abzuhängen, indem er der Ältesten das Bein brach. Dann kehrte er zur Hütte zurück und versammelte die neun Männer, die Brüder waren, damit sie gemeinsam ihre Gattinnen verfolgten. Sie kletterten eine Felswand empor, an deren Fuß die aufgehäuften Knochen der früheren Opfer lagen, und gelangten zur Mutter der Menschenfresserinnen, zu der diese ihnen vorausgeeilt waren. Die Alte suchte die Herzen im Haar ihrer Töchter. Der Held hatte sie durch Schneebälle ersetzt, die, als sie gekocht wurden, das Herdfeuer auslöschten.

Die Alte, die mehrere Krankheiten vorschützte, schickte den Helden, der ihr Schwiegersohn geworden war, fort, um Heilmittel von Ungeheuern zu holen, die seinen Untergang verursachen sollten. Aber er tötete eines nach dem anderen.

Nun stellte sich der Held krank und schickte seine Schwiegermutter fort, damit sie seine Schutzgeister hole, unter deren Schlägen sie umkam. Der Held riet den 9 Brüdern, die sich als die Donner erwiesen, sich von ihren Frauen zu trennen. Sie schickten sie nach Osten und ließen sich selbst im Westen nieder. (Bloomfield 3, S. 455-469; andere Versionen: M 475d, *ibid.*, S. 452-455; M 475e, Hoffman, S. 165-171; M 475 f, Skinner-Satterlee, S. 305-311)

Ohne diese Gruppe im einzelnen zu analysieren, möchten wir auf mehrere Merkmale hinweisen, die die andere Gruppe umgekehrt reproduzieren. Eine Mannschaft von 10 Brüdern, von denen der älteste Mûdjêkiwis heißt, weicht einer Mannschaft von 10 Schwestern, von denen die älteste in der Transkription von Bloomfield Matsikihkwäwis, in der von Hoffman Mä'tshiwiqkwawis und in der von Skinner und Satterlee Mûdjikikwêwic heißt. Dies war der übliche Name der ältesten von mehreren Schwestern bei den Menomini, und man findet ihn in anderen Mythen, wo er einer ältesten, dummen und etwas verrückten Schwester zugeschrieben wird (Bloomfield 3, S. 359 Fn. 2), die dem verrückten und töricht lachenden Mädchen der Cree-Mythen entspricht (Bloomfield 1, S. 228 bis 236). In der Menomini-Sprache könnte der Terminus »diejenige, die



befiehlt« bedeuten (Hoffman, S. 165), sein Ojibwa-Äquivalent, Mudjekwäwis, »die schlechte Frau« (Skinner-Satterlee, S. 397).

Die 10 Brüder sind auf der Suche nach Frauen. Die 10 Schwestern dagegen sind auf der Suche nach Männern, jedoch nicht, um sie zu heiraten, sondern um sie zu fressen. Um sie zuerst zu Sklaven zu machen, bemächtigen sie sich ihrer Herzen, die sie in ihren eigenen Haaren verstecken: eine eindrucksvolle Umkehrung der abgerissenen Skalps oder der abgeschlagenen Köpfe, die in der anderen Reihe an erster Stelle stehen. Um einen Heiratsverwandten zu entfernen, schützt hier eine alte Frau die Krankheit vor, während sich dort eine junge Frau auf ihre Regel beruft. Schließlich zerbricht der jüngste der Männer der ältesten Frau, die ihn verfolgt, das Bein, statt daß, wie in der symmetrischen Gruppe, der älteste Mann die Hüfte der Frau des Jüngsten, den er verfolgt, durchbohrt.

Die beiden Formeln stehen einander so genau entgegen, daß man annehmen darf, daß die unpäßliche jüngste Schwester und die hinkend gemachte älteste Schwester einander entsprechen. Im vorigen Band (HA, S. 506-513) haben wir nun aber anhand anderer Dokumente vermutet, daß das Hinken einen Fehler in der jahreszeitlichen Periodizität symbolisierte, der zuweilen ersehnt, zuweilen gefürchtet wurde. Nunmehr erhalten wir die Bestätigung für diese Hypothese, da eine Frau, die ihre erste Regel hat, d. h. periodisch geworden ist, von den Mythen in Korrelation und Gegensatz zu einer Hinkenden, einer aperiodischen Kreatur, gestellt wird. Wir erinnern uns, daß der Tereno-Mythos (M 24), der uns dazu gebracht hatte, uns mit dem Problem des Hinkens zu beschäftigen, dieses Gebrechen bei einem Mann dem Menstruationsblut seiner Frau zuschrieb, mit dem sie ihn vergiften wollte. Sowohl in Südamerika wie in Nordamerika sind also die beiden Termini miteinander verknüpft. Diese Bemerkung bietet uns die Gelegenheit für den Hinweis, daß trotz seiner nördlichen Verbreitung ein Mythos, dessen dramatische Spannung in der Eifersucht eines Bruders auf seinen jüngeren Bruder besteht, die so weit geht, daß er ihre gemeinsame Gattin verwundet und damit das Auftreten der Menstruation bestimmt, auch bei den Yamana in Feuerland vorkommt (M 475g; Gusinde, Bd. 2, S. 1169-1172).

Aus dem Vorstehenden ergibt sich zunächst, daß in der Geschichte der unverheirateten Brüder die an der Hüfte oder Achselhöhle verwundete Heldin eine unpäßliche Frau darstellt, und sodann, daß

dieses Mythem in der symmetrischen Reihe der hinkend gewordenen Frau entgegensteht. Schließlich haben wir vermutet (S. 368 f.), daß in der identischen Reihe eine Beziehung zwischen der unpäßlichen, also unten blutenden Frau und dem skalpierten, oben blutenden Mann besteht. Wenn diese Hypothese annehmbar ist, so folgt daraus, daß der Skalp oder der abgeschlagene Kopf eines männlichen Verwandten, der von Feinden erobert wird, eine kombinatorische Variante der unpäßlichen Frau ist, die ihre Eltern von der Männergruppe, mit der sie sich verbündet hatte, zurückerobern, weil sich diese ihr gegenüber als zu besitzergreifend erwiesen hat. Diese Interpretation mag fremdartig erscheinen; wir werden sie später rechtfertigen (S. 424-429). Im Augenblick beschäftigt uns vor allem der arithmetische Aspekt der Mythen.

Sowohl im Süden wie im Norden der Großen Seen sprechen die peripheren Varianten von 8 oder 4 unverheirateten Brüdern. Im Norden des Manitoba sprechen die Swampy Cree von 4 Brüdern (M 477a; Cresswell, S. 405), obwohl es bei den Sweet Grass Cree 10 an der Zahl sind (M 477b, c; Bloomfield 1, S. 221-236, 248). Bei den Ojibwa der Ebenen sind es 8 (M 473c).

Die Oglala-Dakota, ein Stamm der Sioux-Sprachgruppe, die den Mythos in einer ganz anderen Form erzählen (M 487: Beckwith 2, S. 396 f.; Wissler 1, S. 200 ff.; Walker, S. 173 ff.), schließen einen Kompromiß zwischen 4 und 8: es gibt 4 Brüder, von denen der jüngste die Hilfe von 4 Männern erhält, um 8 Schwestern zu erobern; er heiratet eine davon und verteilt 4 an seine Beschützer und 3 an seine Brüder. Aber es handelt sich sehr wohl um denselben Mythos, denn auch er bezieht sich wie M 474 auf den Ursprung des Westwinds, der das Gewitter bringt; wir werden auf diesen Punkt noch zurückkommen.

Die Dakota hatten eine Vorliebe für die Zahl 4: sie kannten 4 Himmelsrichtungen, 4 Zeitmaße, 4 Pflanzenteile, 4 Ordnungen des Tierreichs, 4 Klassen von Himmelskörpern, 4 Kategorien von Gottheiten, 4 Lebensalter, 4 Kardinaltugenden. Aber sie konnten auch sehr gut 5 auf 4, 10 auf  $8 = 2 \times 4$  zurückführen, wenn Pentaden oder empirische Dekaden auftauchten: »Die Menschen«, erklärten sie, »haben 4 Finger an jeder Hand, 4 Zehen an jedem Fuß, und die 2 Daumen und 2 großen Zehen machen zusammen 4« (Walker,

S. 159 ff.). Man braucht sich also nicht zu wundern, wenn sich die Dekaden, welche die Hauptversionen unserer Mythen charakterisieren, in Tetraden oder Oktaden verwandeln – in Zonen am Rande der Gebiete, wo die Rechnung mit 10 den Platz einnimmt, den wir zu Anfang hervorhoben. Denn das Beispiel der Dakota zeigt, daß es sich eher um eine Konversion handelt. Im übrigen nennen einige Varianten 5 Brüder statt 4 (Walker, S. 177 ff., 179 ff.).

Eine Voruntersuchung des Begriffs der Dekade hat uns zu der Vermutung gebracht, daß sie die Fülle ausdrückt. Aber diese Fülle scheint sehr zweideutig zu sein. Wenn die Zahl 10 den Geist befriedigt, weil die Hände je 5 Finger haben und weil ein Sommer und ein Winter von je 5 Monaten ein Jahr bilden, so beunruhigt sie insofern, als sie aus einer Multiplikation von 5 mit 2 resultiert, die, wenn sie einmal versucht wurde, zur Gewohnheit und damit rekurrent zu werden droht: wie wäre der Mensch beschaffen, wenn jede Hand 10 statt 5 Finger hätte und wenn der Winter 2mal so lange dauerte? Daß die Indianer so argumentieren, haben wir nachgewiesen (s. oben, S. 358 bis 366). Wenn wir uns nur an die Versionen halten, die wir bisher zusammengefaßt haben (M 473-477), so wird bereits deutlich, daß die Mythen von Mûdjêkiwis sich nicht mit dem Begriff der Dekade begnügen: sie manipulieren ihn mit viel Geschick, um ihn größere Mengen hervorbringen zu lassen.

Nehmen wir den Fox-Mythos (M 476) als Beispiel, denn er vereint rhetorische Verfahren, welche die anderen Versionen zwar auch verwenden, aber weniger systematisch und nur unter einem ganz bestimmten Aspekt. Der jüngste von 10 Brüdern macht sich auf die Suche nach einem verlorenen Pfeil. Er bleibt 10 Tage unterwegs und erfreut sich jede Nacht der Gastfreundschaft einer Familie, die ihm ein Mädchen zur Frau anbietet. »Einverstanden«, antwortet er, »aber ich habe jetzt keine Zeit. Ich komme auf dem Heimweg nochmal vorbei und nehme sie mit.« So läßt er zuerst 1 Frau, dann 2, dann 3 usw. bis 9 Frauen zurück. Am Ende seiner Reise erhält er eine 10., die er gleich mitnimmt. Auf dem Rückweg gesellt er ihr nacheinander die 9., die 8., usw. hinzu, so daß er also zuerst nur eine einzige Frau hat, dann 2, 3, 4 usw. bis zu 10. In dieser Gesellschaft kommt er zu seiner Hütte und verheiratet die Frauen mit seinen Brüdern, wobei er die älteste dem ältesten, die zweite dem zweiten gibt und die letzte für sich behält. Abermals folglich gibt es zuerst 1 Heirat, dann 2, dann 3, dann 4 usw. bis zu 10.

Was bedeutet das? Dreimal hintereinander läßt die Erzählung die Reihe der 10 ersten natürlichen Zahlen auf ihre arithmetische Summe im Verhältnis von 1 anwachsen. Alles geht so vor sich, als würde die Zahl 10, die schon sehr hoch ist, nicht nur durch ihren eigenen Wert gelten, sondern auch durch das Mittel, das sie aufgrund ihrer relativen Bedeutung liefert (da sie bereits aus einer ersten Operation resultiert), eine noch komplexere Operation zu unternehmen, deren Produkt weit höher ist. Daß die arithmetische Summe gleich  $\frac{10 \cdot (10 + 1)}{2} = 55$  ist, also eine Zahl, die in etwa mit der Zahl der

Wochen des Jahres übereinstimmt, würden wir nicht einmal zu erwähnen wagen, wenn wir nicht in mehreren Gegenden Amerikas eine »feine« Aufteilung des Jahres erkannt hätten und wenn die 50 nicht ausdrücklich in einem Mythos vorkäme, den wir aus unabhängigen Gründen mit derselben Gruppe verbunden haben (M 471d, S. 362 f.).

Mehr noch. Zwischen der Ordnungszahl und der Kardinalzahl garantiert die arithmetische Summe eine Art Vermittlung, da sie es den Zahlen erlaubt, sowohl nacheinander zu erscheinen, als auch zur gleichen Zeit gegenwärtig zu sein. In dem Mythos der unverheirateten Brüder weiß der Älteste dies sehr gut, und es ist sogar das Motiv seiner Eifersucht. Denn die 10 Schwestern bilden eine Menge, deren Elemente sich nicht von alleine mit der gleichrangigen Menge der 10 Brüder vereint haben. Sie sind zuerst von einem der Brüder totalisiert worden, der sie später wieder enttotalisiert. Was hat er in der Zwischenzeit getan? Zumindest eine Version (M 475b) beseitigt den Zweifel. Seines Unglücks gewiß, schürt der Älteste den Zorn seiner Brüder; und die 9 tun sich zusammen, um den Jüngsten zu töten und zu enthaupten. Doch in der folgenden Nacht rollt der Kopf zur Hütte zurück. Aber bevor er die Brüder auffrißt, erzählt er jedem von ihnen in allen Einzelheiten, was sich von Anfang an zugetragen hat, und rekapituliert die Operation. Die Reihe der 10 ersten Zahlen, bereits zu ihrer arithmetischen Summe erhoben, wird also selbst mit 10 multipliziert (in Wahrheit mit 9, aber wenn wir uns an die 10 halten, so meinen wir, dem Geist der Erzählung gerecht zu werden), so daß der Mythos eine Gesamtfamilie mit der Potenz 10 konstruiert. Wenn wir ein triviales Bild benützen dürfen, so können wir sagen, daß er den komplexen Aspekt einer Stange bietet, die 10 Kleiderhaken trägt, von denen ein jeder 10 Positionen

hat, an denen ebensoviele Sequenzen hängen, die wiederum aus 10 Elementen bestehen. Wenn die Rhetorik des Mythos uns vorhin mit dem Begriff der arithmetischen Summe konfrontierte, bringt sie uns hier seltsam in die Nähe der Kardinalzahl in dem Sinne, den die Mengenlehre diesem Terminus gibt.

Zweifellos definiert 10, die Kardinalzahl, nicht die Familie aller Mengen mit 10 im Absoluten denkbaren Termini. Aber sie definiert zumindest alle diejenigen, die im Universum des Mythos denkbar sind. Wir haben an anderer Stelle auf diesen Unterschied zwischen dem wissenschaftlichen Denken und dem mythischen Denken hingewiesen: das eine arbeitet mit Begriffen, das andere mit Bedeutungen; und wenn der Begriff als der Operator für die Öffnung der Menge erscheint, so erscheint die Bedeutung als der Operator ihrer Reorganisation (L.-S. 9, S. 30 [33]). Im vorliegenden Fall müssen wir noch zeigen, daß das Universum des Mythos auf den ersten Blick mit dem Universum ganz allgemein zusammenfällt. Dies geht aus den Menomini-Versionen hervor, die in der Gruppe einen vorrangigen Platz einzunehmen scheinen.

*M 478. Menomini: die zehn Donner*

Der jüngste von 10 Donnerbrüdern wurde eines Tages von chthonischen Geistern gefangen. Er hatte eine Frau, einen kleinen Sohn und eine etwas ältere Tochter. Ihre Onkel befahlen den Kindern, sich zu entfernen und zu leben, wie sie könnten. Die Schwester zog den Knaben auf, der schnell ein erfahrener Jäger wurde. Sie verbot ihm, sich einem benachbarten See zu nähern. Aber der Held, der es müde war, immer denselben Weg zu benutzen, begab sich dorthin. Er begegnete einem gleichaltrigen Knaben, mit dem er Freundschaft schloß.

Dieser Unbekannte war der Sohn und Neffe der beiden gehörnten Schlangen, welche den Donner gefangen hielten. Mit Hilfe seines Kameraden konnte der Held seinen Vater besuchen. Die Begegnung war so rührend, daß der Schlangen-Knabe seinen Vater und seinen Onkel anflehte, sie möchten ihr Opfer freilassen, aber der Vater wollte nichts davon wissen. Da beschloß der Schlangen-Knabe, die Seinen zu verraten.

Er zeigte seinem Freund die Stelle, an der die Felswand am dünnsten war, unmittelbar oberhalb des Gefängnisses. Als bald schickte die Schwester den Helden zu ihren Donneronkeln. Diese machten sich auf den Kriegsfuß und näherten sich grollend von Westen her. Eine schreckliche Schlacht begann zwischen ihnen und den gehörnten Schlangen, die geschlagen wurden und ihre Gefangenen verloren. Der Schlangen-Knabe

hatte zwei Schwestern, von denen die eine seinem Kameraden freundlich, die andere feindlich gesinnt war. Und so beschloß er, sich von ihr zu trennen. Unterdessen sann die Schlangen auf Rache. Von seinem treuen Freund gewarnt, der sich in eine Erdschlange verwandelte, konnte der Held mit seiner Schwester nach Westen entkommen. (Skinner-Satterlee, S. 342-350)

Eine andere Version (M<sub>478b</sub>; Bloomfield 3, S. 368-379), die mit der vorstehenden fast identisch ist, fügt hinzu, daß der Held nach dem Sieg der Donner die Schwestern des Schlangen-Knaben heiratete. Doch die älteste verschwor sich mit den Ihren. Sie ergriffen den Helden und nahmen ihn gefangen, wie sie es schon mit seinem Vater getan hatten. Die jüngere Schwester, Mutter eines kleinen Knaben, befreite ihren Mann, der abermals gefangen wurde. Bei einem Lacrosse-Spiel (Hockey) zwischen den Schlangen und den Donnern siegten die letzteren. Aber der Schlangen-Knabe erklärte seinen Schützlingen, daß sie sich noch immer in Gefahr befänden und daß seine Schwester, sein Schwager und seine Schwägerin und sein Neffe erst dann in Sicherheit wären, wenn sie Menschen würden. So wie sich folglich in den beiden Versionen der Sohn der chthonischen Schlangen in ein irdisches Reptil verwandelt, läßt sich eine gemischte Gruppe, die aus einem Donnermann und einer Donnerfrau, einer Schlangenfrau und einem aus der Vereinigung der beiden Rassen entsprungenen Kind besteht, in menschlicher Form auf der Erde nieder, d. h. gleich weit von den Donnern und den Schlangen entfernt.

Hier nun ein weiterer Menomini-Mythos:

*M 479. Menomini: die Donner-Vögel und ihre Nichte*

Vor sehr langer Zeit lebte einmal ein schlafendes kleines Mädchen, dessen Geist völlig leer war. Plötzlich kam sie zu Bewußtsein. Sie hatte niemals Eltern gehabt und wußte nur, daß sie lebte. Sie stand auf, schaute sich um, wunderte sich und machte sich auf den Weg ins Blaue. Sie entdeckte einen Fluß, verstand, in welche Richtung er floß, und wählte den Weg flußaufwärts. Sie meinte, daß es irgendwo noch andere Menschen geben müsse.

Sie trat mit dem Fuß gegen einen verfaulten Baumstamm, der zerstob, woraus sie schloß, daß der Baum schon seit langem gefällt worden war. Ein anderer kam ihr fester vor. Ein dritter sah so aus, als sei er erst vor



kurzem gefällt worden. Sodann fand sie zu drei Malen die Eingeweide von Hirschen, die sie auflas, wobei sie die ersten wegwarf, um die zweiten zu behalten, sodann diese, um die dritten zu behalten, die sie für die frischesten von allen hielt. Jäger und Holzfäller konnten nicht mehr weit sein.

Ein Pfad führte sie zu einer langen Hütte; ein Knabe bat sie einzutreten, und er adoptierte sie als Nichte. Er sagte, daß er der jüngste von zehn Brüdern sei. Die anderen würden bald von der Jagd zurückkehren. Sie würden einer nach dem anderen die Hütte betreten, vom ältesten bis zum jüngsten.

Die Brüder bereiteten dem jungen Mädchen einen herzlichen Empfang und beschlossen nach einigen Beratungen, sie in ihrem Status als Adoptivnichte zu bestätigen. Sie befahlen ihr, den Kopf unter einer Decke zu verbergen, während sie ihre Mahlzeit einnahmen. Sie schaute heimlich hervor und sah, daß sich die Brüder, um zu essen, in große Vögel mit kupfernem Schnabel verwandelten.

Der Herbst kam, und die Brüder beschlossen, vor den Frösten fortzuziehen. Aber wer würde sich während des Winters um ihre Nichte kümmern? Sie wiesen nacheinander den Raben und den Winterbussard zurück und nahmen das Angebot der Meise an, die damals ein großer Vogel war. Denn die Meise ist zuverlässig, sie hat eine schöne warme Behausung, und sie sammelt die Fleisch- und Fettreste auf, die die Jäger zurücklassen, wenn sie das Wild häuten.

Das kleine Mädchen verbrachte einen angenehmen Winter bei ihrem neuen Onkel. Dieser warnte sie vor einem gefährlichen Besucher, mit dem sie sich nicht unterhalten dürfe. Wenn sie ihm nur ein einziges Wort erwidere, würde sich dieser Frauenräuber ihrer bemächtigen, sie seiner alten und böartigen Gattin ausliefern, die versuchen würde, sie zu ertränken, damit sie die Beute ihres Bruders, einer schwarzen und haarigen Schlange werde. Die Ärmste vergaß die Ermahnung und wurde zum Prügelknaben der Zauberin. Sie mußte für sie die Rinde der Schierlingsfichte abreißen, um Feuer zu machen, denn die Zauberin hoffte, daß die vom Baum herabfallenden Rindenstücke sie erschlagen würden, doch das Mädchen überstand die Prüfung dank seiner magischen Kräfte. Weniger Glück hatte sie, als sie Wasser an der Quelle schöpfte, wo die haarige Schlange sie betäubte und in die Tiefe der Erde hinabzog. Als sie wieder zu sich kam, saß sie in einer länglichen Hütte zwischen einem Greis und einer Greisin, die von ihren zehn Söhnen, den haarigen Schlangen, umgeben waren; die schickten sich an, sie zu fressen.

Mehrere Tage gelang es der Alten, die Gefangene zu beschützen, denn sie hatte Angst vor deren Onkeln. Schließlich erinnerte sich das junge Mädchen daran, daß die Donner-Vögel versprochen hatten, ihr zu Hilfe zu

kommen, wenn sie sie rufen würde. Sie sang die heiligen Gesänge, ihre Onkel hörten sie und machten sich auf den Weg. Mit dem Blitz griffen sie das Felsengebirge an, in dem sie gefangen lag. Neun Schlangen kamen bei dieser schrecklichen Schlacht ums Leben; nur die alten Eltern und einer der Söhne wurden verschont, weil sie Mitleid gezeigt hatten.

Als die Donner ihre Nichte befreit hatten, gingen sie zur Meise, die so viel geweint hatte, daß sie ein ganz kleiner Vogel geworden war. Was sollten sie jetzt mit ihrem Schützling machen? Sie beschlossen, sie in der Astgabel eines Baums unterzubringen, wo sie bis zum Ende der Welt bleiben sollte. Immer wenn sie sänge, würden ihre Onkel sie hören. Sie würden herbeieilen, und der Regen würde fallen. Denn die Heldin hatte sich in einen kleinen grünen Baumfrosch verwandelt (*Hyla versicolor*), der den Regen ankündigt. Und tatsächlich hatte sie die Idee gehabt, ihre Onkel gegen Ende des Winters zu rufen, was erklärt, weshalb die Gewitter im Februar oder März kommen. Sie hatte gewollt, daß die Dinge so sind. (Skinner-Satterlee, S. 350-356; kürzere Version, M 479b, in: Bloomfield 3, S. 379-383; vgl. auch Skinner 13, S. 161 f.).

Die beiden Mythen unterstehen verschiedenen Kategorien. M 478 scheint zu einer privaten Tradition zu gehören, denn er erklärt, weshalb die Mitglieder des Clans des Donner-Vogels besonders leicht ertrinken (oder in M 478b militärischem Unheil ausgesetzt sind). M 479 könnte ein Gründungsmythos des Rituals sein, das bei den Menomini dazu diente, in Zeiten einer lang anhaltenden Trockenheit Gewitter und Regen zu beschwören, und in einem den Donner-Vögeln bereiteten Festmahl bestand (Skinner 7, S. 206-210). M 478 und M 479, im einen Fall ein Clan-Mythos, im anderen ein Bruderschafts-Mythos, weisen nichtsdestoweniger recht symmetrische Strukturen auf, was vielleicht daran liegt, daß der eine das Ende der Gewitterzeit, der andere deren Wiederkehr evoziert. Der auffälligste Gegensatz betrifft die weibliche Figur, die entweder eine älteste Schwester oder ein ganz kleines, dem Nichts entsprungenes Mädchen ist, das in doppelter Hinsicht die andere umkehrt. Ein Mann kann seine Schwester nicht heiraten, aber die Brüder von M 479 denken ebensowenig daran, die völlige Fremde zu heiraten, die sie zu ihrer Adoptivnichte machen, bevor sie sie in einen Frosch verwandeln. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die Menomini-Versionen von denen, die wir zuerst betrachtet haben, wo es um die Heirat des Jüngsten mit der unbekannten Besucherin, sodann um die seiner Brüder mit deren Schwestern geht. Nur M 478b greift dieses Thema

auf, jedoch in veränderter Form, die es eher der durch M 475c veranschaulichten symmetrischen Reihe annähert. In den früheren Versionen handelte es sich um abgeschlagene Köpfe und Heiratsverbindungen, Motive, die in den oben zusammengefaßten Menomini-Mythen fehlen, wo sie durch das Motiv der jahreszeitlichen Periodizität ersetzt werden.

Verweilen wir einen Augenblick bei diesen Transformationen, deren vollständige Aufzählung erheischt, daß man sich auf die Ebene der Gruppe stellt. Wir wissen, daß der Mythos von den unverheirateten Brüdern mehrere Typen einschließt. Zunächst die Geschichte von Mûdjêkiwis, in der wir starke (M 474) und schwache (M 473a, b, c) Formen erkannt haben; sodann die Geschichte von den Frauen des östlichen Himmels (M 475c), die der vorhergehenden symmetrisch ist und sie umkehrt. Außerdem haben wir soeben zwei Menomini-Lektionen eingeführt, deren Echo im übrigen bei den zentralen Algonkin zu hören ist: einerseits die Geschichte vom Gefangenen der Schlangen (M 478); andererseits die Geschichte von den zehn Donnern und ihrer Nichte (M 479).

Während es in der Mûdjêkiwis-Reihe und ihrer Umkehrung um Trophäen-Köpfe und Heiratsverbindungen geht, befassen sich die anderen Reihen eher mit der jahreszeitlichen Periodizität. Aber sie tun es nicht alle auf die gleiche Weise: M 479 kündigt von der Rückkehr der gewittrigen Jahreszeit, M 478 kündigt von ihrem Ende, dem Gegenteil der Rückkehr; und man kann sagen, daß M 475c die Umkehrung des Gegenteils evoziert, da er Frauen nach Osten entfernt, die selbst Umkehrungen der Donner sind, männliche Wesen und Bewohner des westlichen Himmels. Um eine Gruppe der Art zu bilden, von der Barbut kürzlich gezeigt hat, daß sie das Anwendungsfeld in den Wissenschaften vom Menschen sein könnte, fehlt nur noch ein vierter Terminus, nämlich die Umkehrung des Themas. Wir werden weiter unten (S. 406 ff.) sehen, daß die starken Formen der Geschichte von Mûdjêkiwis auch eine im Latenzzustand belassene meteorologische Konnotation besitzen. Weisen wir aber schon jetzt darauf hin, daß, wenn M 478b mit der Verbindung von seis himmlischen, seis chthonischen Geistern mit den Menschen endet, hingegen M 474 – den wir zur Illustrierung der starken Formen ausgewählt haben – mit der Trennung der Geister von oben und von unten endet, die sich in ihren jeweiligen Wohnsitzen niederlassen, gleich weit von den Menschen entfernt.

Die vierteilige Struktur der Gruppe von Klein paßt noch besser auf die Transformationen der Heldin. Je nach den Versionen verkörpert diese nämlich eine *junge Gattin* (M 473, M 475a, b), eine *Nicht-Gattin* (M 479), eine *lehrende älteste Schwester* (M 475c), eine *schuldige jüngste Schwester* (M 474). Schauen wir uns dies näher an.

Bezüglich der Periodizität achtet die *junge Gattin* von M 473 darauf, sich zum Zeitpunkt ihrer ersten Regel abzusondern, was die *schuldige Schwester* von M 474 nicht tut, die aus Nachlässigkeit ihren Bruder mit ihrem Menstruationsblut verseucht (statt daß sich, wie in M 473, der Mann selbst verseucht, trotz den Vorsichtsmaßnahmen der Heldin).

Nirgendwo ist die Rede von den Regeln der *lehrenden Schwester*. Aber sie achtet darauf, ihren Bruder zum Zeitpunkt der Pubertätsriten zu isolieren (M 475c). Anders gesagt, sie isoliert wie die *junge Gattin*, statt nicht zu isolieren wie die *schuldige Schwester*; aber sie unterscheidet sich von beiden darin, daß ihre Handlung ihrem Bruder, nicht ihr selber gilt.

Ebensowenig evoziert M 479 die physiologischen Funktionen der *Nicht-Gattin*, doch aus einem ganz anderen Grund: die Heldin von M 475c und M 478 ist eine bereits ausgewachsene Frau, die älter ist als ihr Bruder und fähig, ihn zu belehren, also Bewahrerin des traditionellen Wissens; die von M 479 ist ein ganz kleines Mädchen ohne Eltern und ohne Familie, deren Geist, wie der Mythos sagt, vollkommen leer ist. Ein solch infantiles Geschöpf kann man nicht heiraten; daher machen die Brüder sie zu einer Adoptivnichte, »die angesehenste und geschätzteste Beziehung«. In Wahrheit wird sie niemals erwachsen, denn sie wird vorher in einen Frosch verwandelt, einen Verkünder der Regenfälle und der Rückkehr des Frühlings. Der Mangel der Heldin erlaubt somit den Übergang von der physiologischen Periodizität zur jahreszeitlichen Periodizität.

Mehr noch. Aktiv oder passiv qualifizieren die Mythen die *lehrende Schwester* und die *schuldige Schwester* in bezug auf männliche Aufgaben: die eine lehrt ihren kleinen Bruder die Kunst der Jagd, die andere erhält eben diese Belehrung von ihrem ältesten Bruder, wenn das Geschwür ihn lähmt: sie wird für zwei jagen. Ebenfalls aktiv und passiv qualifizieren die komplementären Mythen die *Gattin* und die *Nicht-Gattin* im Hinblick auf weibliche Aufgaben: sobald die *junge Gattin* verheiratet ist, entfaltet sie ihre häuslichen Tugenden. Die *Nicht-Gattin* dagegen ist von den häuslichen Aufgaben

vollkommen ausgeschlossen: M 479 spricht von einer einzigen Mahlzeit, an der sie nicht einmal teilnehmen darf. Daher rührt ein kultureller Mangel, der zu dem natürlichen Mangel hinzukommt, auf den wir hingewiesen haben, und der wie dieser einen dialektischen Fortschritt ermöglicht, denn diese Mahlzeit hat nicht nur alimentären Wert: sie scheint den Prototyp des Opfers zu bilden, das die Menschen den Donner-Vögeln bringen, um ihre Rückkehr zu beschleunigen (s. oben, S. 377).

Das mythologische System der unverheirateten Brüder zeigt sich also unter dem Aspekt von vier vierteiligen Strukturen, die einander homolog sind und sich verschachteln. Wenn man sie logisch ordnet, kann man sagen, daß sie jeweils Verwandtschaftsbande, Verhaltensweisen bezüglich der biologischen Natur oder bezüglich der Kultur, schließlich Bindungen verschränken, die den Menschen mit dem Universum vereinen, das durch den Lauf der Jahreszeiten repräsentiert wird. Doch diese Verschränkungsbeziehungen sind nicht statisch. Jede Struktur, alles andere als von den anderen isoliert, offenbart ein Ungleichgewicht, das sich nicht aufheben läßt, wenn man sich nicht auf einen der angrenzenden Struktur entlehnten Terminus beruft. Das Diagramm, das die Gesamtkonstellation veranschaulichte, würde nicht so sehr ineinander verschachtelten Vierecken ähneln, als vielmehr einem Mäander: »Nicht-Gattin« ist kein Verwandtschaftsterminus; das Fehlen der weiblichen Regel erheischt, um die Periodizität zu bezeichnen, daß man es von der physiologischen Ebene auf die jahreszeitliche Ebene verlagert; das Gegenteil des Endes einer Jahreszeit entspricht nicht der Rückkehr der anderen; und der Verzehr einer Opfertgabe ist nicht dasselbe wie ein profanes, von einer emsigen Köchin zubereitetes Mahl. Innerhalb der Mythen selbst erhebt sich die von einer zwingenden Dialektik gelenkte Reflexion von der Verwandtschaft zu den sozialen Funktionen, von den biologischen Rhythmen zu den kosmischen Rhythmen, von den technischen und wirtschaftlichen Tätigkeiten zu den Gesten des religiösen Lebens.

In diesem Universum wird uns vor allem die jahreszeitliche Periodizität beschäftigen, denn dieses Motiv, das die beiden letzten Menomini-Mythen eingeführt haben (M 478, M 479), ermöglicht es, das Problem der Dekaden zu lösen.

Die Mythen verwenden zwei Dekaden: es gibt 10 Donner-Vögel und auch 10 chthonische Schlangen. Andererseits heißt sowohl in



Abb. 33 – Menomini-Donner  
(nach Skinner 14,  
Tafel LXX, S. 262)

M 478 wie in M 479 der älteste Donner Mûdjêkiwis und in M 479 der jüngste Pêpakitcisê.

Diese Namen sind nämlich Titel, welche die Menomini-Kinder in der Reihenfolge ihrer Geburt tragen. Der älteste Sohn hatte Recht auf den Namen Mûdjêkiwis (Mûdjikiwis, Matsihkiwis), der »Bruder-der-Donner« bedeutet, und der letztgeborene auf den Namen Pêpakitcisê (Pûpâkidjise), »Kleiner-Gros-Ventre«. Entscheidend ist jedoch, daß es für die Knaben nur 5 Ordnungstermini gab (für die Mädchen 3), d. h. in der Reihenfolge: »Bruder-der-Donner«, »Nach-Ihm«, »Nach-Diesem«, »In-der-Mitte«, »Kleiner-Gros-Ventre« (Skinner 4, S. 40). In bezug auf die soziale Praxis sind die Menomini-Mythen wirklich Diploide, wie wir es zu Beginn dieser Diskussion postuliert hatten (S. 355). Denn während der älteste Bruder den Titel Mûdjêkiwis verdient, steht der jüngste in 10. und nicht in 5. Position. Folglich sind die 10 Brüder zweimal zu zahlreich.

Im übrigen kennen wir eine Version der Cree der Ebenen, also eine periphere Version (M 477d; Skinner 8, S. 353-361), die sich von den anderen durch zwei merkwürdige und wahrscheinlich miteinander zusammenhängende Anomalien unterscheidet: erstens wählt die unbekannte Besucherin den 5. Bruder statt den 10.; andererseits gibt es zwei Mûdjêkiwis, einen ältesten Bruder von 10 Männern und einen ältesten Bruder von 10 Donner-Vögeln, die 10 Schwestern



haben. In der Tat begnügen sich die Cree nicht damit, eine Dekade von Donnern einer Dekade von chthonischen Geistern entgegenzustellen, seien sie Katzen oder Reptilien. Zwischen diesen beiden Feldern führen sie eine menschliche Dekade ein, die der 10 Brüder, welche die Rolle von Vermittlern spielen: die Brüder töten die chthonischen Ungeheuer für die Donner, als Gegenleistung für die erhaltenen Gattinnen (M 477b; Bloomfield 1, S. 228-236). Folglich geht die Multiplikation der Termini auf einer Ebene mit ihrer Division auf einer anderen Ebene einher. Die Cree der Ebenen besaßen ein komplexes Vokabular, um die Altersklassen zu unterscheiden; aber es gibt bei ihnen nicht den Gebrauch von Ordnungstermini (Mandelbaum, S. 241 ff.).

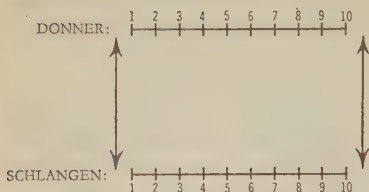
In diesem Sinne müßte man auch aufmerksam den Fall untersuchen, wo der Mûdjêkiwis oder ähnlich genannte Bruder nicht der älteste ist, sondern der zweitgeborene (Schoolcraft-Version von M 475a in: Williams, S. 124-134) oder der dritte (M 474). M 474 zerschneidet also die Reihe der 10 Brüder nach den drei ältesten, während M 477d sie nach den drei jüngsten abschneidet, die von der Heldin abgewiesen wurden, der man sofort den 5. vorschlägt, der ihr genehm ist.

Halten wir uns an die Menomini, bei denen es möglich ist, die Mythen unmittelbar in Beziehung zu wirklichen Bräuchen zu setzen. Wir haben gesehen, daß die soziologische Reihe der 5 Ordnungs-termini sich in eine mythische Reihe mit 10 Termini verdoppelt, die, wenn sie durch die Erfahrung erwiesen wäre, eine ebenso unausweichliche Situation erzeugen würde wie die, welche die Schwarzfuß (S. 364) mittels eines anatomischen Bildes evozieren, wenn sie von menschlichen Händen mit 10 Fingern sprechen. Eben diese katastrophale Möglichkeit wird durch das Auftauchen der jahreszeitlichen Periodizität, mit der M 479 schließt, vermieden. Denn wenn die Mächte des Guten und des Bösen, des Sommers und des Winters abwechseln, statt sich in alle Ewigkeit in einer geordneten und ausweglosen Schlacht zu bekämpfen, herrscht eine jede während einer Hälfte des Jahres, anders gesagt, ihre Zahl teilt sich von nun an durch zwei. 5 Donner haben die Vorherrschaft während des Sommers, 5 Schlangen die Vorherrschaft während des Winters, wobei der Rest der Schar jedesmal hinter der Hälfte der Truppe verschwindet, der sie weicht. Von einem statischen Gegensatz mit dem Koeffizienten  $2 \times 10$  gelangen wir also zu einer dynamischen Periodizität mit dem Koeffizienten  $2 \times 5$  (Abb. 34).

## JAHRESZEITLICHE PERIODIZITÄT

VORHER:

NACHHER:



$$\frac{10}{10} \Rightarrow \left( \frac{5 + (5)}{(5) + 5} \right)$$

Abb. 34 – Vor und nach der Einführung der Periodizität

So wird der lange Winter um die Hälfte verkürzt, der weit gefährvoller wäre, als eine Verlängerung des Sommers heilsam, und während dessen die Menomini ängstlich auf die Frühlingsgewitter warten. Wie die Bûngi (Ojibwa der Ebenen) und die Cree der Ebenen, bei denen ein Donnerritual den Sonnentanz ersetzte (Skinner 5, S. 506; 6, S. 278; vgl. Radin 3, S. 665 f.), glaubten auch die Menomini, daß die Donner die Freunde der Menschen seien. Sie wurden unruhig, wenn sie sie lange Zeit nicht vernommen hatten. Beim ersten Gewittergrollen riefen sie fröhlich: »Hei, da hört man Mûdjêkiwis!« Und der älteste Sohn trug diesen Namen zu Ehren der Donner (Skinner 4, S. 73 f.; vgl. André *in*: Keesing, S. 61).

Dieses onomastische Band zwischen einer mythischen und einer soziologischen Reihe beschließt unsere Demonstration: denn der Menomini-Götterhimmel, der sich in diesem Punkt von den Mythen unterscheidet, enthielt keine 10 Donner, sondern nur 5.<sup>2</sup> Ihr Haupt-

<sup>2</sup> Man wird vielleicht einwenden, daß Skinner (14, S. 49 f.) 16 »Titel der Donner« zitiert, die von den Indianern als Eigennamen getragen wurden. Mûdjêkiwis steht an erster Stelle, Pepâkidjisê an letzter. Aber diese Titel kumulieren sich; so heißt in M 479 Pepâkidjisê (Pepakitcisê), »Kleiner-Gros Ventre«, auch Mosa'na'sê, was »Der Schreckliche« oder »Der Zerstörer« bedeutet: ein Titel, dem man bisweilen auch den Titel »Donner-Mann« hinzufügt, weil diese Gottheit gern menschliche Gestalt annimmt (ibid., S. 50). Andererseits stellt eine bemalte Haut mehrere Donner dar, aus denen ihr Hauptling und die »wirklichen Donner« herausragen, die zusammen 5 sind (Skinner 4, S. 104). Die anderen himmlischen Gottheiten sind Adler, Herren des Blitzes, und Vögel, Diener der Donner (ibid., S. 105 f.). Wir müssen also die minderen Donner von den Hauptdonnern unterscheiden: »Diese sind die fünf großen Donner, alle anderen sind niederen Ranges« (Skinner 7, S. 74 f., 77).

ling Mûdjêkiwis thronte in der Mitte, im Norden flankiert von Mûkomais, dem »Erfinder des Hagels«, und Wi'sikapo, dem »Unbeweglichen Vogel«; und im Süden von Wapinämäku, dem »Weißen Donner«, und Sawninämäku, dem »Roten (oder gelben) Donner«. Die beiden Donner im Norden brachten Kälte und Sturm, die im Süden warme Regenfälle (ibid., S. 77). Folglich bestätigt es sich, daß die Mythen die Formel der Dekade nur deshalb evozieren, um sie zugunsten der Pentade zu beseitigen, die seit »den sehr alten Zeiten« als einzige real geworden ist, als die Transformation eines kleinen Mädchens in einen den Regen verkündenden Frosch (vgl. M 241; HA, S. 193-197) den Einzug der jahreszeitlichen Periodizität ermöglichte.

Damit klärt sich die Natur der Dekaden sowie der Grund auf, weshalb man in einigen Mythen Mengen findet, die eine ungewöhnlich große Mächtigkeit haben, verglichen mit den bescheideneren Zahlen – 2, 3 oder 4 –, mit denen sich die Erzählungen der schriftlosen Völker im allgemeinen begnügen. Die Dekaden stellen *gesättigte Mengen* dar, welche die Dialektik der Mythen zu reduzieren trachtet, nicht ohne diesen Charakter durch dramatische Erfindungen herauszustreichen. Je langsamer der Held geht, desto kürzer erscheint ihm die Reise (M 477c). Die 10 oder 11 Menschenfresserinnen des östlichen Himmels (M 475c) hungern ihre jeweiligen Liebhaber mehr oder weniger grausam aus: die älteste frißt alle Nahrung selbst, die 2. bis zur 5. Schwester geben nichts her, die 6. nur sehr wenig, die 4 folgenden teilen, die 11. und letzte gibt fast alles. Mehrere Versionen der Geschichte von Mûdjêkiwis (M 473c, M 477c) schaffen einen Hauptgegensatz zwischen dem verheirateten jüngsten und dem ältesten Bruder, der die längste Zeit unverheiratet bleibt: denn der jüngste versammelt zuerst alle Frauen und verteilt sie dann unter seine Brüder, wobei er mit demjenigen beginnt, dessen Alter dem seinen am nächsten kommt, und in dieser Reihenfolge bis zum ältesten fortfährt: »Ein starkes Stück!« ruft dieser aus, »daß man die Jüngsten als erste bedient!« (Skinner 3, S. 295; vgl. Bloomfield 3, S. 235)

Das große Intervall füllt sich also allmählich durch methodische Addition der kleineren, die mit der Aussage des Mythos vereinbar sind, d. h. indem es einen Weg nimmt, der denjenigen umkehrt, den

wir in fast den gleichen Termini beschrieben haben, als wir zum ersten Mal auf das Problem der großen und kleinen Intervalle gestoßen sind (RK, S. 73-80, 383 ff.). Wir zeigten bei dieser Gelegenheit, daß das Kontinuum, welches das Reich der kleinen Intervalle ist, sowohl der synchronischen Diskontinuität der Arten in der biologischen Ordnung als auch der diachronischen Diskontinuität der Tage und Jahreszeiten in der Ordnung des Kalenders entgegensteht. Außerdem offenbart sich das Kontinuum tagsüber durch den Chromatismus des Regenbogens; und während der mond- und sternlosen Nacht durch die totale Finsternis, die den Menschen in Berührung mit den feindlichen Mächten zu bringen droht. Diese ganze Problematik, die wir anhand südamerikanischer Beispiele formuliert hatten, finden wir in den nördlichen Gegenden Nordamerikas wieder. Bezüglich des Wechsels der Tage und Jahreszeiten (M 479c; Bloomfield 3, S. 317, 335) erzählen die Menomini, daß das gestreifte Eichhörnchen (*Eutamias*) den anderen Tieren vorschlug, sich nach seinem Pelz zu richten: der Winter und der Sommer würden jeweils sechs Monate dauern, die Zahl seiner Rückenstreifen. Es gewann gegen den Bären, der den Wunsch äußerte, daß immerfort Winter und Nacht herrschten. Der Bär hat nämlich ein gleichförmig schwarzes Fell: wenn es immer Nacht wäre, müßte der Mensch tastend jagen, und diese unvermeidbare Kontiguität mit dem wilden Tier würde dieses im Kampf überlegen machen.

Wir haben es also mit einer sehr großen Gesamtheit zu tun, in der jedoch die Mythen, welche die Dekaden benutzen, durch ein ihnen eigentümliches Verfahren hervorstechen. Statt, wie es meistens der Fall ist, das Reich der großen Intervalle dort einzuführen, wo zuerst die kleinen vorherrschten, scheinen diese Mythen bestrebt zu sein, die Bedingungen des Kontinuums dadurch zu schaffen, daß sie die Zahl der Protagonisten bis zur Dekade vermehren, insofern 10 die Zahl darstellt, von der an diskrete Einheiten, da zu zahlreich geworden, zwischen ihnen keine distinktiven Abstände mehr zulassen, gewissermaßen zusammenwachsen und die Macht des Kontinuums den Sieg über die des Abzählbaren davontragen lassen. Fortan besteht der Weg des Mythos darin, dieses Kontinuum zu zerstören, indem er die Dekaden auf Mengen mit geringerer Mächtigkeit reduziert, welche diese durch 2 dividieren. Die Menomini-Versionen von den Donner-Vögeln (M 478, M 479) unterscheiden sich in dieser Hinsicht von der Gruppe der unverheirateten Brüder ein-

zig durch die Zuflucht zur jahreszeitlichen Periodizität, um zu einem Ergebnis zu kommen, das auch die anderen Mythen der Gruppe erhalten, jedoch mittels Verfahren, deren Natur wir nun bestimmen müssen, um sie, wenn möglich, alle mit denselben Prinzipien zu verknüpfen.

Bevor sich der Leser dem folgenden Mythos zuwendet, sollte er M 479, die zweite Menomini-Variante, noch einmal lesen.

*M 480a. Schwarzfuß: Rot-Kopf*

Es war einmal ein Mann, der mit seiner Mutter alleine lebte, ohne Familie und fern von allem. Seine Haare waren rot wie Blut. Ein junges Mädchen, das schon lange gelaufen war, gelangte eines Tages zu ihm. Sie war gerade erst erschaffen worden und aus der Erde gekrochen; sie konnte noch nicht essen und trinken, noch irgend etwas tun. Rot-Kopf jagte sie davon, denn er lebte lieber allein. Die verzweifelte Heldin flüchtete sich zu einem Ameisenhaufen und bat die Insekten um Hilfe. Sie wollte irgendeine Macht erhalten, um Rot-Kopf zu zwingen, sie anzuerkennen.

Die Ameisen hatten Mitleid und befahlen ihr, in der Hütte zwei gegerbte Lederstücke zu stehlen und sie ihnen zu bringen. Sie sollte am nächsten Tag wiederkommen. Als sie zu dem Ameisenhaufen zurückkehrte, fand sie die beiden Lederstücke, herrlich bestickt mit Stachelschweinborsten. Dies ist der Ursprung dieser Tätigkeit, denn die ersten Stickerinnen waren die Ameisen (vgl. oben, S. 268). Dann schmückten sie das Kleid der Mutter von Rot-Kopf und sagten der Heldin, sie solle es in der Hütte neben den Beinkleidern der Alten ausbreiten, welche sie zuerst mit den gestickten Lederstreifen verzieren sollte. Dann solle sie sich im Busch verstecken und die Ereignisse abwarten.

Als Rot-Kopf und seine Mutter zurückkehrten, waren sie beim Anblick dieser herrlichen Kleider wie geblendet. Rot-Kopf, der überzeugt war, daß dies das Werk der jungen Unbekannten sein müsse, bat seine Mutter, sie zu suchen, zu ernähren und Mokassins besticken zu lassen. Die Heldin wollte diese Arbeit gern verrichten, erklärte aber, daß man ihr dabei nicht zusehen dürfe. Sie gab nämlich die Mokassins den Ameisen und holte sie am nächsten Tag bestickt wieder ab. Dieselbe List gebrauchte sie, um den Rock des Jägers hinten und vorne mit Mustern in Form von Scheiben und mit Streifen an Schultern und Ärmeln zu verzieren. Die Scheiben stellten die Sonne dar, der das Mädchen einen Teil ihrer Kräfte zuschrieb. Ein Dachs (dessen Fell ein sehr geschätzter Zierrat ist) hatte ihr gesagt, um welches Muster sie die Ameisen bitten sollte: Streifen auf dem Rock,

welche die Fährten des Dachsessel darstellten, weitere auf den Mokassins, die den Ort darstellten, wo diese Tiere den Schnee stampfen.

Von den Künsten der Heldin beeindruckt, wollte Rot-Kopf sie heiraten, aber der Dachs riet ihr ab. Er riet ihr sogar, sich einen spitzen Knochen zu besorgen und den Mann im Schlaf zu töten. Dies tat sie, dann flüchtete sie zu den Indianern, bei denen sie die Kunst des Stickens lernte. (Wissler-Duvall, S. 129-132)

Diese Heldin ohne Familie und ohne Vergangenheit, die aus dem Nichts entsprungen und völlig unschuldig ist, entspricht anderen, denen wir schon begegnet sind. Wie die von M 479 definiert sie sich negativ durch einen Mangel an Verwandtschaftsbeziehungen. Die Heldin von M 479 ist zur Heirat unfähig, diese hier lehnt sich gegen sie auf: beide sind Nicht-Gattinnen. Unfähig, das Geringste alleine zu tun, steht die Heldin von M 480 auch der belehrenden Schwester von M 478 entgegen. Sie ist also sowohl Nicht-Gattin wie Nicht-Schwester. Diese Interpretation bestätigt sich dank einigen Mandan- und Hidatsa-Versionen, in denen sich die Schwester von M 478, die ihrem Bruder treu ist, die verräterische Nicht-Schwester von M 480, die den Mann tötet, dessen Gattin sie nicht sein will, in eine Schwester verwandelt, die ihren Bruder verrät, mit dem sie wie in M 478 allein auf der Welt geblieben war. Die Mandan-Heldin, die zuerst die Lehrerin ihres jüngeren Bruders ist (M 481; Beckwith 1, S. 96-102; Bowers 1, S. 312 ff., 366-369; Hidatsa-Version, S. 370-373), wird kannibalisch. Sie greift die Bewohner der himmlischen Welt an, bemächtigt sich ihrer Skalps, um sie in regelmäßigen Reihen auf ihr Gewand zu heften. Doch es bleibt ein Platz oberhalb ihrer linken Brust leer, den nur der Skalp des Bruders auszufüllen vermag. Auf diese Weise könnte sie, so überlegt die Mörderin, diesen geliebten Bruder immer an ihrem Herzen bewahren und, da man die Nahrung mit der linken Hand zum Mund führt, ihn als ersten nähren. Von einem Schutzgeist gewarnt, ergreift der Held die Flucht, die Menschenfresserin verfolgt ihn, er verletzt sie mit einem Pfeil an der Achselhöhle, vermeidet es aber, sie zu töten. Bevor sie zum Himmel aufsteigt, gibt sie ihm ihr mit Skalps und Muscheln geschmücktes Gewand, das künftig der Teil eines Altars sein wird, an dem der Eigentümer und seine Gattinnen einen Kult feiern, um im Krieg erfolgreich zu sein.

Gleichzeitig also wie sich die *produzierende Nicht-Schwester* von M 480 in M 481 in eine *destruktive Schwester* verwandelt, gehen



wir von einem Mythos vom Ursprung der Borstenstickerei zu einem Mythos vom Ursprung der Skalps über. Diese Transformation vollzieht sich im übrigen innerhalb der Mythologie der Schwarzfuß selbst, denn eine andere Version von Rot-Kopf (M 480b; Josselin de Jong 2, S. 97-101) macht die Heldin zu einer untröstlichen Witwe, da Rot-Kopf ihren Mann getötet hat. Sie weist mehrere Bewerber ab und läßt sich schließlich durch einen von ihnen erweichen, doch nur unter der Bedingung, daß er sie an dem Mörder räche.

Der junge Mann erhält die Hilfe von übernatürlichen Beschützerinnen, die ihm das Äußere einer hübschen Indianerin geben. So verwandelt, wird er bei Rot-Kopf vorstellig. Dieser befiehlt ihm, noch vor der Nacht seine Mokassins und Beinkleider zu besticken; sonst würde er ihn töten. Die falsche Heldin entfernt sich in den Busch und vertraut das Werk den Ameisen an. Rot-Kopf ist so entzückt über das Ergebnis, daß er sie heiratet, obwohl seine Eltern meinen, daß diese angebliche Frau Männeraugen habe. Sie nutzt den Schlaf ihres Gatten und stößt ihm einen Pfriemen aus Hirschholz ins Ohr, auf den sie so lange mit einem Stein schlägt, bis der Schädel durchbohrt ist. Dann skalpiert sie ihr Opfer und flieht zu einer ihrer Beschützerinnen, der sie die Hälfte des Skalps überläßt und die ihr dafür ihr männliches Aussehen zurückgibt. Der Held gelangt ins Dorf, wo er den ersten Kriegstanz feiert. Er überreicht den halben Skalp der Witwe, in die er verliebt ist und die einwilligt, ihn zu heiraten.

In der Mitte zwischen der ersten Schwarzfuß-Version und der Mandan-Version bewahrt diese zweite Schwarzfuß-Version zwar das Thema der Stickerei, verweist es jedoch in den Hintergrund. Es geht nicht mehr um den Ursprung dieser Technik, die der Mythos als bekannt voraussetzt, sondern wie in der Mandan-Version um den Ursprung der Kopfjägerei und der Kriegeriten.

M 480b verbindet nun aber das Skalp-Opfer und die Kriegeriten mit der Heirat. Auf diesem Umweg erscheint eine erste Affinität zwischen den Gruppen {M 479-M 480a, b} und {M 473-M 476}, mit der unsere Diskussion begonnen hat: diese Gruppe knüpfte bereits ein Band zwischen den Heiratsverbindungen und den Trophäen-Köpfen. Aber auch die Affinität mit der dritten Gruppe {M 478-M 479} ist nicht weniger offenkundig. In der Tat nennen die Schwarzfuß die Heldin von M 480a »Frau-nach-Frau«, womit sie darauf hinweisen, daß sie die ewige Kraft hat, wiederzubeleben

(Wissler-Duvall, S. 132 Fn. 1). Sie ist also ein periodisches Wesen wie der Frosch, der verantwortlich ist für den Wechsel der Jahreszeiten in dem Menomini-Mythos (M 479) und, wie es sein wissenschaftlicher Name andeutet (*Hyla versicolor*), die Fähigkeit besitzt, die Farbe zu wechseln.

Außer der Kraft zur Wiederbelebung hat die Heldin von M 480, wie wir sahen, noch eine andere, die es ihr erlaubt, die Gestalt einer Frau oder eines Mannes anzunehmen. Je nach den Versionen ist sie bald das eine, bald das andere; und im letzteren Fall verwandelt sich der Mann in eine Frau, um den Feind zu täuschen und zu verführen. Die Schwarzfuß sagen zuweilen sogar von ihrer Heldin, sie sei ein in eine Frau verkleideter Mann, den die Sonne auf die Erde geschickt habe, um Rot-Kopf zu töten (ibid.). Damit verschmilzt sie mit dem Helden eines berühmten Zyklus, dem des Manns mit der Narbe (*Scarface*), den es nun zu betrachten gilt.

Einer Schwarzfuß-Version zufolge (M 482a: McClintock, S. 491 bis 499; Spence, S. 200-205) soll dieser Held niemand anderes sein als der Sohn, der aus der Vereinigung eines Gestirns mit einer menschlichen Frau geboren wurde, in einem Zyklus, den wir ausführlich erörtert haben (Vierter Teil). In den anderen Versionen derselben Herkunft (M 482b, c, d, e; Wissler-Duvall, S. 61-65 (2 Versionen); Grinnell 3, S. 91-103; Josselin de Jong 2, S. 80 ff.; Uhlenbeck, S. 50 bis 57) ist er ein junger Indianer, den eine Narbe entstellt und der um die Hand eines Dorf Mädchens anhält. Diese antwortet ironisch, daß sie ihn heiraten wolle, sobald seine scheußliche Narbe verschwunden wäre. Verzweifelt irrt der Knabe umher; er kommt bei Sonne an, schließt Freundschaft mit dem Morgenstern, dem Sohn des Gestirns, und erhält auch den Schutz von Mond, der Frau von Sonne. Mutter und Sohn legen ein gutes Wort für ihn ein. Obwohl blutrünstig, hat Sonne Mitleid mit ihm, heilt ihn und macht ihn seinem Sohn so ähnlich, daß sogar dessen eigene Mutter die beiden verwechselt.

Trotz dem Verbot von Sonne zieht der Held eines Tages seinen Gefährten mit sich nach Westen. Er begegnet sieben Kranichen, Schwänen oder Wildgänsen, tötet sie und bringt die abgeschlagenen Köpfe nach Hause. Dies ist der Ursprung der Skalps, welche die Krieger seither als Beweis ihrer Tapferkeit zur Schau stellen. Entzückt darüber, seine Feinde los zu sein, lehrt Sonne seinen Schützling die Kriegeritten und gibt ihm ein magisches Flageolet, mit dem

er die Mädchen verführen kann (Wissler-Duvall, S. 66 Fn. 1). Wieder bei den Seinen, richtet der Held die Dampfbäder ein. Dann steigt er zum Himmel auf, wo er ein Stern wird, den man häufig mit dem Morgenstern verwechselt (M 482b). Einer anderen Version zufolge (M 482d) heiratete er diejenige, die er liebte; beide lebten sehr lange und bekamen viele Kinder. Oder aber (M 482e) er schlief mit der Grausamen und jagte sie dann davon, zur Strafe für ihre Bosheit.

Wir kennen Sioux-Varianten dieses Mythos, die zwar seine ätiologische Funktion bewahren, sie jedoch auf mehrere Weise differenzieren. Bei den Oglala-Dakota betrifft die Geschichte eines Verliebten, den ein sprödes Mädchen auf die Probe stellt, bevor sie einwilligt, ihn zu heiraten, auch den Ursprung des Skalpmessers. Der Held, von der Schönen auf die Suche nach einem unbekannten Gegenstand mit Namen *ptehniyapa* geschickt, findet ihn mit Hilfe zweier alter Frauen, die Sonne und Mond sind. Doch als er mit seiner Trophäe zurückkehrt, verwandelt sich das Mädchen in einen Waldhirsch (*wood deer*) und läuft ihm davon; daher das Verbot, dieses Wild zu essen (M 483; Beckwith 2, S. 401-405; vgl. Wissler 1, S. 128-131). Dieser unerwartete Schluß stellt ein Problem, das wir später lösen werden (S. 412 ff.). Die symbolische Darstellung des Skalpmessers in M 483 durch ein rotes Bisonhorn erlaubt es, die Gruppe bis zu den Winnebago auszudehnen, einem Stamm der Sioux-Sprache, der im Süden der Großen Seen lebte. Ein komplizierter Mythos vom Ursprung der heiligen Waffen und der Kriegeritten des Clans des Donner-Vogels (M 484; Radin 2) hat den jüngsten von 10 Brüdern zum Helden, Rot-Horn genannt. Die Bezugnahme auf die Donner-Vögel einerseits, die nachdrückliche Rückkehr zu den Dekaden andererseits (10 Brüder, 10 Nächte, 10 Skalps) lassen vermuten, daß sich die Schleife, die wir seit M 473 durchlaufen, bei den Sioux schließen könnte. Die Mythen der Crow, die ebenfalls zu dieser Sprachfamilie gehören, werden es endgültig zeigen. Doch bevor wir M 483 verlassen, wollen wir noch darauf hinweisen, daß sich der Held in Begleitung seines jüngsten Bruders und eines Kameraden auf die Suche nach dem unbekannten Objekt macht: anders gesagt, zweier Personen, von denen die eine *weniger als ein Bruder*, die andere *mehr als ein Bruder* ist. Die Dakota behandeln nämlich die Letztgeborenen mit Verachtung (Beckwith 2, S. 401 Fn. 3), doch das Band der zeremoniellen Freundschaft, *hunka*

genannt, übertraf in ihren Augen alle anderen (Walker, S. 122-140). Statt daß sich also die Kategorie des »Bruders« durch die überflüssige Formel der Dekade im Umfang erschöpft wie in dem Zyklus von Mûdjêkiwis, erschöpft sie sich hier im Inhalt. Diese logische Transformation resultiert zweifellos aus der bereits erwähnten Vorherrschaft (S. 372 f.), welche die Dakota der Zahl 4 beimaßen und die sie veranlassen konnte, die Dekade zugunsten kleinerer Mengen auszuschließen.

Zu Anfang dieser Diskussion haben wir bereits zwei Crow-Mythen angeführt (M 467-M 468, S. 356) und sie im Hinblick auf ihre arithmetischen Eigenschaften betrachtet. Wir wollen uns nicht mehr mit ihnen aufhalten, sondern nur betonen, daß der Held im einen Fall über einen Häuptling siegt, der alle Nahrung und alle Frauen in Beschlag nahm, und im anderen Fall über 7 kannibalische Brüder und 3 kannibalische Schwestern siegt, welche letztere außer der jüngsten auch eine gezahnte Vagina hatten (Lowie 3, S. 132, 167 f.). Diese Mythen postulieren also eine Homologie zwischen einem Mann, der Frauen und Nahrung fängt, Frauen, die Männer zerstören, und Kannibalen. Diese sind Donner-Vögel (kannibalische Bisons in den schon zitierten parallelen Mandan-Versionen – M 469a, b –, auf die wir noch zurückkommen werden, S. 396).

Abermals also führen uns Sioux-Versionen zu unserem Ausgangspunkt zurück, und in dieser Hinsicht fällt es auf, daß die Crow, die einen ähnlichen Mythos vom Ursprung des Skalps besitzen wie die Schwarzfuß und die Dakota, ebenfalls die Geschichte von dem Mann mit der Narbe erzählen, und zwar in Termini, die seltsam den Mythen vom Ursprung der jahreszeitlichen Periodizität ähneln, wie wir sie bei den Menomini angetroffen haben:

*M 485. Crow: Rot-Kopf*

Ein junges Mädchen verlangt von einem Bewerber, er solle ihr zuerst das Haar von Rot-Kopf bringen. Der Held macht sich auf den Weg, begegnet übernatürlichen Beschützern, die er um Hilfe bittet, mittels eines Opfers verschiedener Arten von Hirschen (oder Tieren, welche die Eingeborenen-systematik den Hirschen gleichsetzt): Mufflon, Hirsch, amerikanische »Antilope«. Eine Hirsch-Frau mit weißem Schwanz [*Dama virginiana*] und eine Ameisen-Frau (vgl. M 480a, b) helfen ihm, sich in ein Mädchen zu verkleiden, und der Vielfraß vollendet die Metamorphose. In eine Ameise verwandelt, täuscht der Held nacheinander die Wächter

von Rot-Kopf: den Kranich, den Coyote, die Hunde, den Wolf und die Schlange. Dann nimmt er wieder seine weibliche Gestalt an und schlägt Rot-Kopf die Ehe vor, und er heiratet sie, obwohl seine Brüder ihn vor dieser angeblichen Frau gewarnt hatten, die am Arm eine Narbe hat und nach Mann riecht.

Die falsche Frau tötet ihren Gatten während des Schlafs, schneidet sein Haar ab und läßt ihn kahl zurück. Dann nimmt sie ihre männliche Gestalt an und entflieht. Die Brüder verfolgen den Helden, aber dieser entkommt ihnen dank seinen Beschützern, die sich entlang des Wegs postiert hatten. Er überreicht die Haare von Rot-Kopf seiner Braut, und man feiert ihre Vereinigung. (Lowie 3, S. 141 ff.)

Hier nun die andere Erzählung:

*M 486. Crow: der Mann mit der Narbe*

Es war einmal ein Indianer, der als Kind beim Spielen ins Feuer gefallen war. Er haßte die verbrannte Hälfte seines Gesichts und beschloß, in die Ferne zu ziehen. Übernatürliche Beschützer sagten ihm, er solle sich an einen Adler wenden, der sehr weit weg wohnte. Der Vogel versprach ihm seine Hilfe unter der Bedingung, daß er seine Jungen vor den Wassergeistern schütze, die eines nach dem anderen verschlangen. Der Held willigte ein, und der Adler stellte ihn Sonne vor, dessen Kinder ihn mittels eines magischen Spiegels heilten; zum Dank lehrte er sie verschiedene Spiele. Nach zwanzig Tagen<sup>3</sup> schickte die Sonne seinen Gast zu dem Adler zurück und nahm ihm das Versprechen ab, ihn in Zukunft ohne zu blinzeln anzuschauen.

Der Adler unterrichtete den Helden davon, daß bald Nebel fallen würde, der den Angriff der Wassergeister verkünde. Ein Ungeheuer tauchte aus dem Wasser auf, und der Held tötete es, indem er rotglühende Steine in seinen Rachen warf. Es war ein »langer Otter«, eine mythische Kreatur, die in der Dämonologie der Crow die gehörnten oder behaarten Schlangen ersetzt. Der Donner nahm seinen Leichnam mit.

Als die jungen Adler groß geworden waren, befahl Sonne dem Adler, er solle den Helden durch seinen Sohn zurückbringen lassen. Bei den ersten Schneefällen lud der Vogel den Mann auf seinen Rücken und brachte ihn ins Dorf zurück, wo er ein hübsches Mädchen heiratete, das ihm gesagt hatte, er würde ihr gefallen, wenn die Hälfte seines Gesichts nicht verbrannt wäre. Von nun an hatte der Held die Gabe, Witterungsumschwünge vorauszusagen. (Lowie 3, S. 152-156)

<sup>3</sup> Die Zeit, in der Sonne und Mond den Himmel einer hinter dem anderen durchlaufen (vgl. Hoffman, S. 209 f.).

Hier mit den Adlern verbunden, siegt der Held über einen langen Otter und erhält die Gabe, das Wetter vorherzusagen, während in einer anderen Version (M 486b; Lowie 3, S. 144-149) die Wassergeister ihn dazu zwingen, einfach seine menschliche Gestalt wieder anzunehmen und sich nicht mehr in den großen Konflikt zwischen den Mächten von oben und von unten einzumischen. Das heißt, daß bei den Menomini das einzige Mittel, diesen Konflikt zu humanisieren, wenn man ihn nicht lösen kann, in der Einführung oder der Entdeckung der jahreszeitlichen Periodizität besteht, die von einer Figur verkörpert wird, die Witterungsumschwünge verursacht (M 479), sie voraussagt (M 486) oder mehrere Leben hat und selbst ein periodisches und wechselhaftes Wesen ist (M 480).

Es ist also klar, daß wir seit Beginn dieser Diskussion zwei Wege verfolgen, die parallelen oder konvergierenden mythischen Formeln entsprechen. Als gemeinsamen Nenner haben sie eine zweigeteilte Person – schön auf der einen Seite, häßlich auf der anderen –, die der einen Formel zufolge allzu zahlreichen und einander bekämpfenden Mannschaften den Wechsel aufzwingt, der anderen Formel zufolge mit sich selbst wechselt, indem sie ihr Geschlecht verändert und durch die Einführung des Skalps und der Kriegeritten die Beziehungen zwischen Formationen neuer Art regelt: nicht mehr den übernatürlichen Mächten des Oben und des Unten, sondern den Mitbürgern und den Feinden. In allen Fällen bilden diese Mannschaften Reihen, die die Mythen zu totalisieren oder zu enttotalisieren trachten. Sie totalisieren sie, indem sie jedem Mitglied von 10 Brüdern eine Gattin zuweisen (M 473-477). Sie enttotalisieren sie, indem sie die Gattinnen, die ein einziger Mann (M 467) versammelt hatte, oder die vom Feind erbeuteten Skalps verteilen. Ein solcher Skalp ermöglicht die Heirat zwischen Landsleuten (M 480b, M 482-486), so wie die Rückeroberung des Skalps von den Feinden die Heirat mit Fremden ermöglicht (M 474-475).

Bisher betrafen die Operationen der Enttotalisierung und Retotalisierung die Frauen, die Skalps oder beide zusammen. Wir müssen nun noch eine weitere Transformation untersuchen, die zur selben Gruppe gehört, aber in der dadurch, daß einerseits der Zyklus von Mûdjêkiwis, andererseits der von Rot-Kopf verkehrt wird, die Enttotalisierung und die Retotalisierung diesmal die Männer betrifft.



*M 487. Oglala-Dakota: der Knabe aus Stein (1) [vgl. M 489]*

Es waren einmal vier unverheiratete Brüder, die einer unbekannten Besucherin Gastfreundschaft gewährten. Da sie in ihrer Gegenwart ihr Gesicht verhüllte, verwandelte sich der jüngste der Brüder in einen Vogel, um ihr nachzuspionieren. Er sah, daß ihr Gesicht mit Haaren bedeckt war. Es war eine Hexe, die es nach den Skalps der vier Brüder gelüstete, denn sie wollte damit ihr mit ähnlichen Trophäen geschmücktes Gewand vollenden. Es gelang ihr, die drei Ältesten zu töten, doch der Jüngste machte sie wieder lebendig, nachdem er die Menschenfresserin enthaupet hatte.

Eine zweite Besucherin, die auf dieselbe Weise bespitzelt wurde, hatte ein reines Herz und hegte nur den Wunsch, Mokassins für die Brüder anzufertigen. Doch nach einer gewissen Zeit verschwanden diese einer nach dem anderen.

Allein auf der Welt zurückgeblieben, schluckte die Frau einen kleinen Stein, der sie befruchtete. Bald gebar sie einen Sohn. Als er groß geworden war, machte er sich auf die Suche nach seinen Onkeln und fand ihre Skelette vor der Hütte einer bösen Zauberin. Sie wollte auch ihn töten, aber sein steinerner Körper machte ihn unverwundbar. Er brachte die Alte um und machte seine Onkel wieder lebendig.

Als es Winter geworden war, begegnete der Held einigen jungen Mädchen, die ihn zu einem Rutschwettbewerb auf den schneebedeckten Abhängen aufforderten, denn sie meinten, er würde an den Felsen zerschellen. Auch sie tötete er. Diese Mädchen waren verwandelte Bisons, deren Artgenossen die Brüder angriffen, um sich zu rächen. Diese trugen den Sieg davon. Auf diese Weise gewannen die Männer das Bison als Wildbret. (Wissler 1, S. 199-202; für eine östliche Version vgl. McLaughlin, S. 179-197)

Obwohl das Motiv des Skalps vorhanden ist, verweist der Mythos in erster Linie auf die Riten der Winterjagd. Bei denselben Dakota veranschaulicht im übrigen die Symbolik der geheiligten Pfeife die Verbindung zwischen der Kopfjagd und der Bisonjagd. Die Pfeife stellt eine rote und unberührbare Jungfrau dar, die ihre Angreifer in Skelette verwandelt, aber denjenigen Menschen den Bison gibt, die sie achten, sowie eine Friedenspfeife, die sie mit Skalps verzieren: »Sie befahl ihnen, die Skalps ihrer Feinde zu erbeuten, den Kriegstanz zu vollführen und dabei Bisonfleisch zu essen« (M 487b; Wissler 1, S. 203). Diese Pfeife, die auch »Weißer Rock«, »Kelch« oder »Muschelschale« heißt, führt uns, wie schon M 487, zu dem Mandan-Mythos (M 481) vom Ursprung eines heiligen Rocks zurück, der nach der Beschreibung der Erzählung mit Skalps ge-

schmückt war, in Wahrheit jedoch mit Muschelschalen, wie es aus dem Namen des tragbaren Altars hervorgeht (*Shell Robe Bundle*), wo man ihn aufbewahrte.

Die Mandan-Mythen, welche die Riten der Winterjagd begründen (M 469a, b, s. oben, S. 392), beziehen diese Jagd ebenfalls auf den Ursprung der Skalps. Ein erfolgloser junger Adler-Jäger muß den Kopf eines Menschenfressers erobern, dessen Haare vier verschiedene Farben haben. Eine Hirsch-Frau mit weißem Schwanz (vgl. M 485) reibt ihren nackten Körper gegen den seinen und verwandelt ihn damit in ein junges Mädchen, läßt ihm jedoch seine eigenen Beine, damit er weiterhin gut laufen kann. Er kommt bei dem Menschenfresser an, der einen kannibalistischen Vogel als Schwester hat, und läßt sich von ihm heiraten. Bei der ersten Gelegenheit tötet die falsche Frau ihren Mann und enthauptet ihn. Dann schützt sie eine weibliche Unpäßlichkeit vor, um sich abzusondern und die Flucht zu ergreifen.<sup>4</sup>

Nach verschiedenen Abenteuern, in deren Verlauf er die kannibalistische Schwester tötet und sich auch ihres Kopfs bemächtigt, begegnet der Held drei Hirsch-Schwestern [*Dama virginiana*; *Dama hemionus*; *Cervus* sp.], die eine gezahnte Vagina haben, sowie einer vierten, einem ungefährlichen Bisonweibchen, die er heiratet. Sie schützt ihn vor ihren sieben Brüdern, kriegesischen und kannibalistischen Gottheiten. Nachdem er ihre magischen Waffen an sich genommen hat, beschließt er, zu den Seinen zurückzukehren.<sup>5</sup> Seine Frau

4 Man müßte eine vergleichende Untersuchung der Mythen von der Winterjagd bei den Sioux der Ebenen anstellen. Ein Omaha-Variante (M 469c; J. O. Dorsey 1, S. 185-188) ersetzt den Mandan-Menschenfresser mit dem vierfarbigen Haarwuchs durch vier Donner-Menschenfresser, deren Haare jeweils weiß, rot, gelb oder grün sind. Andererseits tritt in bereits erörterten Crow-Mythen (M 467, 468) der Schützling eines Zwergs auf. Der Mandan-Mythos, der den Ritus der Winterjagd, »Schnee-Eule« genannt, begründet, präzisiert nun aber, daß der beschützende Vogel ein Zwerg ist (M 469; Bowers 1, S. 286), und in dem Crow-Mythos M 486 hat der chthonische Geist eine Eule zur Frau. Der Vogel taucht bei den Hidatsa wieder auf, ebenfalls in Gestalt eines chthonischen Geistes, ist aber durch das Ritual, das »Name der Erde« heißt, deutlich mit der Sommerjagd verbunden, einem Ritual, dessen Gründungsmythos (M 469c; Bowers 2, S. 433 f.) drei Indianerinnen von einem Fremden retten läßt, der sie wie Schwestern behandelt, statt daß wie in M 469 drei fremde Frauen einen Indianer, den sie angeblich heiraten wollen, umzubringen versuchen. Über die Symmetriebeziehungen zwischen den Mythen der Winterjagd und den Mythen der Sommerjagd bei den Mandan und den Hidatsa vgl. L.-S. 19.

5 Die Erbeutung der magischen Waffen ist das Ergebnis einer trügerischen Wahl, ein Motiv, dem wir zum ersten Mal in einem Arikara-Mythos begegnet sind, der auch vom Ursprung der Skalps handelt (M 439, S. 252 f.) und von dem es Varianten auch bei den Mandan und den Hidatsa gibt (Will 1, 2).

billigt seine Abreise, warnt ihn jedoch, daß sie aus Eifersucht die vier ersten Indianerinnen umbringen würde, mit denen er sich wiederverheirate. Er wählt also Frauen niedrigen Standes, die eine nach der anderen sterben, und erst dann die Tochter des Häuptlings, obwohl dieser sie ihm gleich nach seiner Rückkehr angeboten hatte (Beckwith 1, S. 149-154; Bowers 1, S. 286-295). Diese eifersüchtige Frau, die 11. einer Dekade, ist ein gemischtes Wesen, halb Bison, halb Mensch, das die wiederholte Witwerschaft einführt: »Noch heute glaubt man, daß ein Mann, der mehrere Frauen hintereinander verloren hat, das Opfer der eifersüchtigen Frau [des Mythos] ist« (Bowers 1, S. 295). Vergessen wir nicht, daß die Winterjagd, die in der Nähe des Dorfes und mitunter innerhalb desselben stattfand, aufgrund dieser praktischen Voraussetzungen in soziologischer Hinsicht eine häusliche, wenn nicht endogame Konnotation hatte, während die nomadische Sommerjagd eine abenteuerliche, kriegerische und exogame Konnotation besaß. Daher drehen sich die Gründungsmythen der Winterriten um das Thema der Eifersucht: ob diese nun ihre Rechte geltend macht wie in M 469 oder im Gegenteil sich vor den Riten des Roten Stabs beugen muß (M 463-465), wenn die jungen Männer ihre Gattinnen den Dorfältesten überlassen. Symmetrisch dazu erklärt der Gründungsmythos der Sommeritten den Ursprung der Unbeständigkeit: »Und so kam es, daß heute ein Mann Frau und Kind verläßt und sie vergißt« (M 462; Bowers 1, S. 181; vgl. L.-S. 19).

Zur Beruhigung des Lesers, der sich sicherlich fragen wird, worauf wir wohl hinauswollen, erinnern wir daran, daß Mûdjêkiwis, der älteste von 10 oder 11 Brüdern (wie die Heldin von M 469 die jüngste von 11 Geschwistern ist), die Periodizität der Regeln aus Eifersucht einführt. Nun ist aber auch Mûdjêkiwis ein gemischtes Wesen, zumindest unter funktionalem Aspekt, denn da keine Frau anwesend ist, muß er den Haushalt der Junggesellen führen. Fast alle Versionen weisen darauf hin, aber die Cree-Varianten (M 477a-d) weit ausführlicher. Wenn Mûdjêkiwis die unbekannte Besucherin empfängt, ruft er freudig aus: »Jetzt brauchen wir nicht mehr selbst zu nähen!« (Bloomfield 1, S. 230). Oder er sagt: »Ich konnte nicht mehr länger für meine Brüder sorgen; es gelang mir nicht, zu kochen oder ihre Mokassins herzustellen...« (Skinner 8, S. 354). Einige Mythen beschreiben ihn als Einfaltspinsel; andere werfen ihm abwechselnd Großmäuligkeit und Feigheit vor. Un-

schwer läßt sich zwischen der Witwenschaft eines Mannes und der Situation, in der er sich befindet, wenn seine Frau ihre Regel hat, ein Vergleichspunkt finden, aber wir wollen diese Frage für den Augenblick beiseite lassen.

Da uns das Exposé zu den Mandan zurückgeführt hat, tun wir besser daran, ihre Jagdriten zu rekapitulieren, die es erlauben, eine zusätzliche Verbindung zwischen all unseren Mythen herzustellen. Drei große Jagdriten gab es bei den Mandan und den Hidatsa: den des Roten Stabs, den wir anlässlich des Gründungsmythos erwähnt haben (M 464-465, S. 348 f.), den der Schnee-Eule, von dem soeben die Rede war (M 469), und den des Kleinen Bussards, dessen Gründungsmythos ebenfalls evoziert wurde (M 462, S. 334). Die beiden ersteren sind Winterriten, der dritte ein Sommerritus. Trotz diesem Unterschied lassen sie sich je nach dem Platz, den das Bisonweibchen in den Mythen einnimmt, das als invarianter Terminus dient, in eine kontinuierliche Reihe bringen. Für M 464-465 ist das Bisonweibchen eine Mitbürgerin, die den Indianern hilft, die 10 oder 12 feindlichen Dörfer zu besiegen, eine drohende, kompakte und gesättigte Menge, die sie lichten, indem sie 100 Köpfe abschlagen. Wir haben festgestellt, daß das Bisonweibchen in M 469 ein gemischtes Wesen ist, Vermittlerin zwischen einem Vertreter der menschlichen Rasse und ihrer Familie, die aus menschentötenden Schwestern, kannibalischen Brüdern und Kriegern besteht. In M 462 hingegen hält es die Bison-Frau mit den Ihren, zu denen sie ihren menschlichen Gatten schleppt, um ihn den schwersten Gefahren auszusetzen:

WINTER		Roter Stab:	<i>Mitbürger</i> , BISONWEIBCHEN ..... <i>Feinde</i>
		Schnee-Eule:	<i>Mitbürger</i> ..... BISONWEIBCHEN ..... <i>Feinde</i>
SOMMER		Kleiner Bussard:	<i>Mitbürger</i> ..... BISONWEIBCHEN, <i>Feinde</i>

Diese Übertragung des Bisonweibchens vom Lager der Mitbürger zu dem der eingeschworenen Feinde erinnert an eine andere desselben Typs (s. oben, S. 236 f.). Im vorliegenden Fall erklärt sie sich durch die besondere Struktur eines jeden Mythos. Der Rote Stab macht den Kriegserfolg zu einer Funktion des Jagderfolgs: mit Hilfe der Bisons werden die Indianer über ihre Feinde siegen. Und da er auch ein Mythos der Winterjagd ist, bewahrt die Schnee-Eule die vorstehende Formel, indem sie sie umkehrt: denn es handelt sich

in erster Linie um einen Mythos vom Ursprung des Skalps; erst wenn der Held diesen Ritus eingeführt hat, wird er über die Brüder der Bison-Frau siegen, die hier kriegerische Götter waren. Wie zu erwarten, macht sich der Gründungsmythos der Sommerjagd eine andere Perspektive zu eigen: der über die Bisons siegende Held erhält außerdem noch die Landwirtschaft, und zwar dank der Beständigkeit der Frau, die sie verkörpert – anders gesagt, dank dem Mangel an Eifersucht. Denn die Mandan und die Hidatsa gingen auf die Jagd, wenn der Mais kniehoch war, und diese Expeditionen konfrontierten sie zuweilen mit feindlichen Horden; zur Ernte kehrten sie ins Dorf zurück. Wir können also ein komplexes System von Riten und Mythen auf drei Formeln reduzieren:

- a) (Krieg) =  $f(\text{Krieg})$
- b) (Jagd) =  $f(\text{Jagd})$
- c) (Landwirtschaft) =  $f^{-1}(\text{Jagd} = \text{Krieg})$

Wenn wir uns nun daran erinnern, daß – immer noch bei den Mandan und den Hidatsa – eine Fröschin unfreiwillig (M 460, M 461) der Anlaß eines Streits zwischen den Gestirnen ist, den in M 465 eine Bison-Frau zu schüren versucht, erkennt man innerhalb dieses mythologischen Systems den operatorischen Wert einer Affinität zwischen der Bison-Frau und der Fröschin; und es wird uns um so leichter fallen, die Funktion der einen in den Mandan-Mythen mit der der anderen in den Menomini-Mythen zu vergleichen: beide spielen eine vermittelnde Rolle, diese zwischen dem Winter und dem Sommer durch den Regen, den sie hervorruft; jene zwischen der Jagd und dem Krieg, mittels der Skalps<sup>6</sup>, nach denen zu jagen sie die Menschen auffordert und deren siegreiche Erbeutung ihnen Erfolg garantiert, wenn sie die Bison-Frau selbst und die Ihren jagen werden.

6 Für die Verknüpfung der Skalps mit dem Regen und dem Tau vgl. L.-S. 5, S. 249 f. [248]; Bunzel 1, S. 527, 674-689).

## II

### Drei Schmuckstücke

Somit sind wir also wieder beim Streit der Gestirne angelangt, jedoch auf einem langen Umweg, der uns begreiflich macht, warum die Mythen, die auf diese Weise beginnen, entweder mit dem Vorfall des Stachelschweins oder dem Motiv der Dekaden, aber nicht mit beiden zusammen fortfahren. Denn wir wissen bereits, daß die Figur des Stachelschweins die jahreszeitliche Periodizität *in actu* verkörpert, und wir haben erkannt, daß die Formel der Dekaden die aktuelle Existenz der Periodizität ausschließt. Damit diese eingeführt werden kann, müssen die Dekaden kleineren Mengen weichen. Daher geben sich die Mythen im einen Fall die Periodizität am Anfang, im anderen widersprechen sie ihr und trachten dann danach, sie zu errichten.

Im vierten Teil haben wir mit der Untersuchung des Streits der Gestirne anhand von Arapaho-Versionen begonnen (M 425-428); es scheint also signifikant zu sein, daß diese selben Arapaho nunmehr Varianten liefern, mit deren Hilfe sich ein langer Weg beenden läßt. Diese Varianten veranschaulichen die beiden Parallelen oder konvergierenden Reihen, die wir den Rubriken vom »Roten Stab« bzw. vom »Knaben aus Stein« zugeordnet haben.

#### *M 488. Arapaho: Rot-Kopf*

Es war einmal ein sehr schöner, aber fauler Jüngling, der morgens nie aufstehen konnte. Manchmal blieb er sogar den ganzen Tag im Bett liegen. Nach langem Zögern entschloß sich sein Vater, ihn zu ermahnen. Vergebliche Mühe: der Knabe blieb weiterhin träge; aber insgeheim hatte er den Entschluß gefaßt, die Kannibalen anzugreifen, von denen sein Vater ihm erzählt hatte.

Er erkundigte sich bei einer alten Frau und erfuhr, daß die Kannibalen in weiter Ferne in Richtung der aufgehenden Sonne wohnten. Der Held machte sich auf den Weg. Am ersten Abend warf er einige Sehnen ins Feuer, die er mitgenommen hatte und die, als sie sich in den Flammen krümmten, bewirkten, daß sich die Erde zusammenzog, was ihn seinem Ziel näherbrachte. Am nächsten Tag wiederholte er dieses Manöver. Ein altes Ehepaar brachte ihn zu dem Ort, wo die Frau der Kannibalen



lebte, und riet ihm, sie um Hilfe zu bitten. Die Frau ließ sich erweichen, gab dem Helden ihre Körperformen und schickte ihn an ihrer Statt zu den sieben Gatten, unter dem Vorwand, Mokassins zu bringen, die ihm einen guten Empfang eintrugen. Vergeblich wandte der Jüngste ein, daß dieses Frau Männerarme habe.

Der Held tat so, als wolle er den ältesten der Brüder entlausen, schlug ihm den Kopf ab und entfloh. Von ihren Wachgänsen alarmiert, nahmen die anderen Brüder die Verfolgung auf. Er flüchtete sich in das eiserne [sic] Zelt seiner Beschützerin. Die Verfolger kamen bald an und bedrohten sie. Sie tat so, als wolle sie ihnen öffnen, schlug die metallene Tür jedoch so schnell wieder zu, daß sie die sechs Hälse abschnitt (vgl. M 241). Die Frau behielt den Kopf ihres Mannes für sich und überließ die anderen dem Helden. Sie hatten feuerrote Haare.

Als der Held in der Nacht nach Hause kam, legte er sich ganz leise in sein Bett. Am nächsten Tag wollte sein Vater diesen Fremdling davonjagen, der im Bett seines Sohns lag. Er erkannte ihn und begrüßte ihn freudig. Dies war das Ende der Kannibalen, von denen man noch heute den Knaben erzählt, die morgens lange schlafen. (Dorsey-Kroeber, S. 126 bis 133; Variante S. 133 ff.)

Wir werden diesen Mythos gleichzeitig mit demjenigen erörtern, der die andere Reihe veranschaulicht:

*M 466. Arapaho: der Knabe aus Stein* (vgl. oben, S. 311)

Sechs Brüder lebten allein mit ihrer Schwester. Eines Tages beschloß der Älteste, ein anderes Lager aufzusuchen. Auf dem Weg entdeckte er ein unbekanntes Zelt, in dem eine Frau ruhte. Diese sagte, daß ihr die Wirbelsäule weh täte, und bat den Reisenden, auf ihrem Rücken zu trampeln, um ihre Schmerzen zu lindern. Aber die letzte Rippe der Alten stach heraus und tötete ihn. Mit Zeltpfählen nagelte die Zauberin den Leichnam auf die Erde. Und sie streute die Asche ihrer Pfeife auf Augen, Mund und Brust.

Allen Brüdern widerfuhr nacheinander dasselbe Schicksal. Verzweifelt und allein in der Welt irrte ihre Schwester umher. Eines Tages steckte sie einen runden und durchsichtigen kleinen Stein in den Mund, der ihr gefallen hatte. Bald darauf gebar sie einen Sohn, der schnell groß wurde und »Heller Stein« genannt wurde. Da er seine Mutter weinen sah, beschloß er, die Verschwundenen zu suchen. Er kam zu der Alten; diese forderte ihn wie üblich auf, ihren Rücken zu treten. Aber der Held hatte einen steinernen Körper, der die Zauberin zermalmte. Er legte den Leichnam auf einen Holzstoß und verbrannte ihn. Dann machte er seine sechs Onkel wieder lebendig, und die ganze Familie war wieder vereint.

Eines Tages tauchte eine andere alte Frau auf, die einen Sack voller Kleider und einen eisernen Grabstock trug. Da sie sich weigerte, ihren Beutel vor den Gastgebern zu öffnen, verwandelte sich »Heller Stein« in einen Specht und spionierte ihr nach [vgl. M 487]. Er sah, daß sie sieben Männerkleider und ein Frauenkleid ausbreitete, deren Fransen aus Schamhaaren bestanden. Die Zauberin führte Selbstgespräche, und er verstand, daß sie ihn, seine Mutter und seine Onkel töten wollte, um den Kadavern die Haare zu entnehmen, die ihrem Werk noch fehlten.

Man schickte die Alte fort, damit sie wilde Knollen ausreißt, und verbrannte in ihrer Abwesenheit den Sack. Von dem Rauch alarmiert, rannte sie zurück, und sie konnte mit ihrem eisernen Grabstock gerade noch eine mit zwei Hoden geschmückte Kopfbedeckung sowie einen eisernen Schild aus dem Feuer ziehen, dessen Lederhülle bereits verbrannt war. So ausgestattet, ging sie zum Angriff über; die Pfeile ihrer Gegner prallten an dem Schild ab, ohne sie zu verletzen, aber sie fiel tot zu Boden, als »Heller Stein« mit einem Pfeil die beiden Hoden in zwei Teile spaltete. Man verbrannte ihren Leichnam auf dem Holzstoß.

Nach diesen Abenteuern beschloß die Familie, sich mit dem Hauptlager des Stammes zu vereinen. Ein Indianer machte der Schwester sofort den Hof; sie heiratete ihn und gebar ihm ein hübsches Mädchen. Auch »Heller Stein« machte Eroberungen, aber er konnte sich nicht entschließen, eine der jungen Frauen zu heiraten, die allnächtlich sein Lager teilten [vgl. M 484].

Von dem Erfolg ihres ältesten Bruders verwirrt, verliebte sich seine Schwester in ihn. Mehrere Male hintereinander gab sie sich für eine seiner nächtlichen Besucherinnen aus. Der Held wunderte sich über das hartnäckige Schweigen dieser Partnerin und kennzeichnete ihre Schulter mit Farbe. Beim Erwachen erkannte er sie und blieb aus Scham den ganzen Tag im Bett. Kinder machten den Inzest ruchbar, von dem sie auf irgendeine Weise Kenntnis erhalten hatten. Als es Nacht wurde, stieg »Heller Stein« auf einen Hügel und klagte. Viermal flehte ihn seine Mutter vergeblich an, wieder nach Hause zu kommen. Er beschloß, sein Menschsein aufzugeben und sich in einen Stein zu verwandeln, denn er dachte, dies sei das einzige Mittel, seine Schwester nie wiederzusehen [vgl. M 481]. Und auf dem Hügel wurde er ein so heller Stein, daß man ihn schon von weitem sehen konnte. (Dorsey-Kroeber, S. 181-189)

Wir wollen uns damit begnügen, auf eine kürzere Gros Ventre-Version hinzuweisen (M 470; Kroeber 6, S. 97-100), die genau zwischen der Crow- (M 467) und der Arapaho-Version (s. oben) desselben Mythos zu liegen scheint: statt seine Schwester zu fliehen, vergewaltigt der Held die Frau eines Häuptlings, der wahrschein-

lich derselbe ist wie der von M 467, denn hier wird seine Hauptgattin auf die gleiche Weise behandelt, um ihn dafür zu bestrafen, daß er alle heiratsfähigen Mädchen an sich reißt: was im Hinblick auf die Theorie der Heiratsverbindungen ein dem Inzest entgegengesetzter Mißbrauch ist.

Bezüglich der medizinischen Behandlung, welche die Zauberin von M 466 verlangt und die von anderen bis nach Feuerland verbreiteten Mythen bezeugt wird (Lothrop, S. 100 f.), ist zu sagen, daß die Arapaho zur Algonkin-Familie gehören, wo diese Art osteopathischer Kur praktiziert wurde: »Die Kinder, die mit den Füßen zuerst geboren werden, haben die Gabe, Rückenschmerzen zu heilen; man läßt sie auf dem Rücken der Kranken trampeln« (Speck 7, S. 80); eine um so plausible Annäherung, als dem Mythos zufolge die mörderische Rippe die unterste ist, d. h. diejenige, an der der Kopf des Fötus liegt, wie die Omaha sagen, die sie aus diesem Grund zusammen mit dem Fötus zu den besonderen Verboten eines ihrer Clans zählen (Fletcher-La Flesche, S. 175). Was die anormale Art der Geburt betrifft, so stellt sie so große Probleme, daß wir sie hier nicht erörtern können.

Ebensowenig wollen wir auf die Gegenstände aus Eisen – Zelt, Tür, Grabstock – eingehen, die der Mythos erwähnt, da wir nicht wissen, welchen ursprünglichen Rohstoff sie ersetzen; zweifellos den Stein, der in anderen Versionen vorkommt. In funktionaler Hinsicht steht das Eisen offensichtlich dem Leder entgegen, wie es die Episode des Schilds zeigt: das eine verbrennt, das andere nicht. Diese Bezugnahme auf die distinktiven Merkmale des Leders oder der Haut, zusammen mit der Erwähnung der Schamhaare, die in Nordamerika nicht nur die Arapaho für die Fransen der Röcke und Beinkleider verwandten, führen uns zu einer Dakota-Variante, die gelehrter ist als die andere (M 487) und die wir stark verkürzen, um nur gewisse Aspekte hervorzuheben:

*M 489. Oglala-Dakota: der Knabe aus Stein (2) [vgl. M 487]*

Vier Brüder lebten allein auf der Welt und verrichteten alle weiblichen Arbeiten. Der Älteste verletzte sich den Fuß und sah, wie sein großer Zeh anschwell. Er schnitt ihn auf und zog ein kleines Mädchen heraus. Als es groß geworden war, führte es den Junggesellen den Haushalt, und sie behandelten es wie eine Schwester. Um bei ihnen zu bleiben, lehnte sie alle Heiratsanträge ab.

Die Brüder verschwanden einer nach dem anderen. Eines Tages wurde das Mädchen von einem weißen und glatten Stein befruchtet, den sie sich in den Mund gesteckt hatte, um ihren Durst zu stillen. Ihr Sohn wurde geboren und wuchs heran, sie erzog ihn. Und obwohl sein Fleisch hart war wie Stein, hatte sie Angst, daß er auch verschwinden könne.

Der junge Mann, den die Tränen seiner Mutter rührten, entschloß sich, seine Onkel zu suchen. Nach einer langen und schweren Reise entdeckte er den Schlupfwinkel von Iya, einem in eine alte Frau verwandelten Menschenfresser, der vergeblich versuchte, ihn zu töten. Er war es, der seine Onkel getötet hatte, um ihre Haut zu gerben. Der Held machte sie wieder lebendig und besiegte die Alte in einem Kampf, in dessen Verlauf sie die Gestalt eines Riesen annahm. Es gelang ihm sodann, die unzähligen Opfer des Menschenfressers wiederzuerwecken: durch den Rauch, der entstand, als er die Schamhaare verbrannte, mit denen bei seiner Abreise seine jungfräulichen Bräute seine Kopfbedeckung und seine Mokassins geschmückt hatten. Bevor der Held mit seinen Onkeln ins Lager zurückkehrte, sagte er Iya, daß er ihn zertrampeln und plattdrücken werde wie ein getrocknetes Leder. Der Menschenfresser klemmte die Füße seines Gegners zwischen sein Gebiß. Dieser konnte sich befreien, verlor jedoch einen Mokassin, den er nicht mehr wiederfand, denn in der Zwischenzeit war Iya unsichtbar geworden. (Walker, S. 193-302)

Wir wollen einen Augenblick bei diesem Mythos verweilen, einem der schönsten, reichsten und dramatischsten der mündlichen Literatur Amerikas, den wir leider bis zur Unkenntlichkeit gekürzt haben, denn wir waren uns sicher, ihm nicht gerecht werden zu können, ohne ihm eine besondere Untersuchung zu widmen. Als der Held den Menschenfresser verwünscht, drückt er sich in folgenden Worten aus: »Jetzt werde ich deinen Kopf und deine Arme plattdrücken wie getrocknetes Leder, und du wirst in diesem trübseligen Tal liegenbleiben, in dem es keine Bäume, kein Gras und kein Wasser gibt, wohin kein lebendes Wesen kommt. Die Sonne wird dich verbrennen, die Kälte dich erfrieren lassen. Du wirst diese Schmerzen spüren, wirst Hunger und Durst leiden, aber niemand wird zu dir kommen« (ibid., S. 202). Der Menschenfresser, bis zu den Grenzen des Horizonts ausgebreitet, verschmilzt hier mit einer öden Gegend, und er verkörpert auch die äußerste Strenge der Jahreszeiten, Ursache der Hungersnot, was erklärt, daß andere Texte ein verschlingendes und kannibalisches Monstrum aus ihm machen, einen Gott der Gefräßigkeit (Beckwith 2, S. 434 ff.; vgl. das hübsche kleine Mädchen, das in dem Mandan-Mythos M 463 in Wahr-

heit eine Menschenfresserin ist und die winterliche Hungersnot personifiziert).

Die gleiche rhetorische Figur, welche die Erde mit einem Mantel vergleicht, kommt nun auch in einer Dakota-Version von der Geschichte der unverheirateten Brüder vor, die präzisiert, daß jeder einen Wind personifiziert (M 489c: Walker, S. 176-179. Vgl. M 489b, d: *ibid.*, S. 173-176, 179 ff.; M 489e: Beckwith 2, S. 294 bis 296). Die unbekannte Besucherin heiratet den Südwind. Der älteste Bruder, der Nordwind, stellt ihr nach. Sie verbirgt sich unter ihrem Mantel, den sie bis zu den Grenzen der Erde ausbreitet und der sie gefangen hält. Seither liefern sich der Nordwind und der Südwind eine endlose Schlacht um den Mantel: bald trägt die Kälte den Sieg davon, und der Mantel vereist und wird hart; bald siegt der Südwind, der ihn erwärmt und weich macht, und die Frau kann ihren bunten Zierat auf die Oberfläche werfen.

Diese philosophisch gefärbte Lektion, die aus dem Mund von Sioux-Priestern stammt, erhellt die Algonkin-Versionen des Mythos von Mûdjêkiwis, an deren Ende die Brüder zu den Winden werden und der Älteste, der unter einem unbeständigen Charakter leidet, abwechselnd prahlerisch und furchtsam ist, in M 475 den Westwind darstellt (Schoolcraft-Version *in*: Williams, S. 124-134); und in der Ojibwa-Sprache bedeutet sein Name vielleicht »Der schlechte oder unheilvolle Wind« (Skinner 14, S. 49 f.). Angesichts der Anpassungen, die durch die geographische Entfernung und die Klimaunterschiede notwendig wurden, sind wir um so mehr versucht, diesen Namen mit dem der zweideutigen Sonne zu vergleichen, der in einem Athapaskan-Mythos der Pazifikküste »Woche des Winds« bedeutet (M 471d, s. oben, S. 362 f.), als es in zwar verschiedener, aber deutlich erkennbarer Form den Mythos von den unverheirateten Brüdern in derselben Gegend auch bei den Chinook gab (Boas 5, S. 172-175).

Wenn die Dakota-Heldin, die die Erde personifiziert, im Frühjahr Zierat auf ihren Mantel streut, so muß man zweifellos im gleichen Geist ein Ereignis in den Mythen aus dem Seengebiet interpretieren, das die verfügbaren Versionen auf mehrere Weise transformieren. In M 474 lähmt die Heldin einen chthonischen Bären, indem sie vor seinen Augen die Talismane verstreut, die sie in dem Lederbeutel findet (Transformation des Mantels), der den abgeschnittenen Kopf ihres Bruders am Hals umschnürt. In M 475a hingegen wollen

die Brüder des Helden ihn den chthonischen Geistern ausliefern, nicht nur weil er einen geheiligten Pfeil verloren hat, sondern in seiner Überstürzung auch den magischen Zauber verstreut hat, die sich im Beutel des Ältesten befanden. Ein schon zitierter Winnebago-Mythos (M 484, s. oben, S. 391) erzählt, daß eine ferne Prinzessin, als sie den Helden bis in sein Dorf verfolgte, Stück um Stück ihre Kleider verlor, so daß sie völlig nackt am Bestimmungsort eintraf. Schließlich kommt einer der Helden des Dakota-Mythos von der Winterjagd (M 487b; s. oben, S. 395) um, weil er die Kleider der roten Jungfrau rauben wollte: er handelt wie der Nordwind von M 489c, d, der, wenn er herrscht, seine Schwägerin ihres Schmucks beraubt.

Wir hatten also Grund zu der Annahme (S. 379), daß die starken Versionen des Mythos von Mûdjêkiwis auch eine meteorologische Konnotation besaßen, welche die Mythen jedoch im Latenzzustand beließen. Im Unterschied zu den anderen Versionen drückt sie nicht die Wiederkehr oder das Ende der Gewitter aus, was der regelmäßige Wechsel der Jahreszeiten garantiert, auch nicht die Trennung der kosmischen Kräfte, die erforderlich ist, damit sich dieser Wechsel friedlich vollzieht. Hier bringt die Konnotation den gewaltsamen Konflikt dieser Kräfte zum Ausdruck. Innerhalb des vierteiligen Systems, dessen Struktur wir skizziert haben, wobei wir vorläufig einen Platz offen ließen, illustriert sie sehr gut die Umkehrung des Themas: denn in der Umkehrung des Gegensätzlichen (M 475c-f) trennen sich die männlichen und weiblichen Mächte, die mit dem Westen bzw. dem Osten verbunden sind, und kehren zum Zölibat zurück, während sich hier männliche Mächte, die mit dem Süden bzw. dem Norden verbunden sind, unaufhörlich um dieselbe Gattin streiten.

Weitere Erwägungen bestätigen, daß sich trotz oberflächlichen Unterschieden alle diese Mythen miteinander verketteten und zur selben Gruppe gehören. Eine Dakota-Version vom Ursprung der Bison-Herden (M 489 f; Schoolcraft in: Williams, S. 34-38) verwandelt die Mannschaft von mehreren Brüdern, die von einem Riesen getötet wurden, in eine Mannschaft von sechs Riesen, die die Verwandten des Helden ermordet haben. Doch statt daß sich der Mörder des Riesen, wie in der Geschichte vom Mann mit der Narbe, in eine verführerische Frau verwandelt, um ihren Plan zu vollenden, verwandelt sich hier der letzte dem Mord geweihte Riese



in eine verführerische Frau, um einem unheilvollen Geschick zu entrinnen. Folglich finden wir eine Struktur mit vier Elementen wieder; die beiden anderen bestehen in der Verwandlung eines Riesen in eine menschentötende alte Zauberin, also eine anti-verführerische Frau, und der einer jungen Frau in eine Riesin – wenn sie ihren Mantel so weit ausbreitet, daß er die ganze Erde bedeckt –, damit sie einem Verführer entrinnen kann (M 489c, d).

Mehr noch. In der Geschichte vom Mann mit der Narbe erbeutet der in eine Frau verwandelte Held die Kopf-Trophäe des Riesen. In M 489f bemächtigt sich der Riese, der dieselbe Metamorphose durchgemacht hat, einer weißen Feder, der wundersamen Kopfbedeckung des Helden, was dessen Verwandlung in einen Hund zur Folge hat. Wir werden auf diese Episode bei Menomini-Versionen zurückkommen (M 493a, b, S. 416 f.). Wenn wir uns im Augenblick an die Transformation *Kopf-Trophäe*  $\Rightarrow$  *Kopfbedeckung aus Federn* halten, bemerken wir, daß der Held des Gros Ventre-Mythos M 470 ebenfalls eine weiße Feder auf dem Kopf trägt und der Held von M 481 (Mandan-Version: Beckwith 1, S. 96-102; Hidatsa-Version: Bowers 1, S. 370-373) »Feder-auf-dem-Kopf« heißt. Eine Feder schmückt auch das Haupt der wirklichen Schwester in M 481, der Adoptivschwester in M 487, während die von M 489, eine bössartige Zauberin wie die beiden anderen, in ihrem Haar befestigte Hoden trägt. Ein Detail bestätigt, daß es sich hier sehr wohl um eine Transformation handelt: um seine Schwester aus dem Kampf zu ziehen, muß der Held von M 481 seinen Pfeil auf die Mittelrippe der Feder schießen und sie der Länge nach spalten, genau wie sein Homolog von M 489 die Zauberin dadurch tötet, daß er die Hoden in der Mitte spaltet. Schließlich leben die Menschenfresser im Westen (M 483) oder im Osten (M 488), in symmetrischen Mythen, deren Verwandtschaft auch durch das Verfahren hervorgeht, das der Held anwendet, um die Erde schrumpfen zu lassen, wenn er schmale Lederriemen, Sehnen genannt, zusammenschnurren läßt (s. oben, S. 211 Fn. 1), statt daß sich wie in den anderen Mythen der Gruppe die Heldin dadurch unerreichbar macht, daß sie ihren Ledermantel bis zum Ende der Erde verlängert.

Die Oglala-Dakota sind die unmittelbaren Nachbarn der Arapaho im Norden. Die unmittelbaren Nachbarn der Arapaho im Süden sind die Kiowa, welche die Geschichte von Rot-Kopf wir folgt erzählen:

*M 490. Kiowa: Rot-Kopf*

Ein Indianer hatte einen einzigen Sohn, der morgens nicht aufwachen konnte. »Wenn du einen Mann mit roten Haaren getötet haben wirst«, sagte sein Vater, »lassen wir dich ausschlafen.« Der Knabe machte sich auf die Suche nach 7 Männern mit roten Haaren. Eine alte Frau half ihm, sich in eine Frau zu verkleiden. Er täuschte die Vögel, die die Menschenfresser bewachten. Der ältere Bruder verliebte sich in dieses hübsche Mädchen, und um es auf die Probe zu stellen, befahl er ihr, Fleisch trocknen zu lassen, denn nur die Frauen können diese Arbeit verrichten. Wie die Alte ihm geraten hatte, warf der Held das Fleisch auf einen Ameisenhaufen, und die Insekten übernahmen das Trocknen. Das Fleisch war so gut zubereitet, ohne Kerben oder Unregelmäßigkeiten, daß der älteste Menschenfresser nicht auf seine Brüder hören wollte, die sagten, daß diese Frau einen männlichen Ellbogen habe.

Unter dem Vorwand, ihren Gatten zu entlausen, tötete ihn die falsche Frau und hieb ihm den Kopf ab. Die Vögel schlugen Alarm. Die Brüder verfolgten den Helden bis zur Hütte seiner alten Beschützerin. Diese sagte, sie wolle ihnen die Mörderin ausliefern, die so tat, als würde sie sich wehren. Doch sie schloß die Tür so schnell zu, daß sie die 6 Köpfe abschnitt. Die Alte las sie auf und nahm die Skalps an sich. Sie erklärte dem Helden, daß sie diese schon lange begehre. Sie teilte sie in zwei Haufen, behielt den einen und gab ihm den anderen. Der Held kehrte nachts zurück und befestigte die Skalps an einer Stange. Als die Indianer erwachten, sahen sie einen roten Schein, der von den Haaren ausstrahlte. Sogar das Licht der Sonne schien rot zu sein. Der Vater sagte seinem Sohn, er dürfe künftig so lange im Bett bleiben, wie er wolle. Die Vögel aber, die nun nichts mehr zu bewachen hatten, verschwanden, und man sieht sie nicht mehr an der Stelle, wo sich das Lager der Menschenfresser befand. (Parsons 2, S. 78 ff.)

Auf den vorstehenden Seiten haben wir, auf die Gefahr hin, dem Leser eine ermüdende Gymnastik zuzumuten, beständig zwischen der Geschichte der Rot-Köpfe und der des Knaben aus Stein hin und her wechseln müssen. Der Grund dafür ist, daß von einem Stamm zum anderen die beiden Reihen einander aufs engste reproduzieren oder sich mittels Durchkreuzung oder Verzahnung transformieren. Wir wollen nun versuchen, diese Beziehungen zu erhellen, indem wir unseren Weg rekapitulieren.

Man wird bemerkt haben, daß die Arapaho- und Kiowa-Version von Rot-Kopf die Ausgangssituation transformieren, welche die

anderen Versionen beschreiben. Der Held ist kein vor Kälte erstarrter Liebhaber, sondern ein fauler Sohn. Dieser Unterschied geht mit zwei anderen einher: das Gesicht des vor Kälte erstarrten Liebhabers ist auf einer Seite schön, auf der anderen häßlich wegen der entstellenden Narbe oder Verbrennung; der faule Sohn dagegen ist vollkommen schön, so daß seine Eltern davon eingeschüchtert sind: »Sein Gesicht war so herrlich, daß sie es nicht wagten, ihn zu tadeln . . ., denn alle Welt bewunderte ihn« (Dorsey-Kroeber, S. 126 f.).

Zweitens geht die Rolle der auf Skalps versessenen Frau von einer Mitbürgerin (Braut des Helden) auf eine Fremde über (einsame Alte, M 490; oder Gattin der Kannibalen, M 488). Diese Fremde oder sogar Feindin, die dennoch zur Komplizin des Helden wird, erfüllt dieselbe zwiespältige Funktion, die ein invariantes Merkmal der Gruppe zu sein scheint, jedoch anderswo einem oder mehreren Brüdern zufällt, die Hausfrauen spielen müssen (M 473 bis 477) und von denen einer sogar eine Geburt hat (M 489); oder aber einem Helden mit zweigeteiltem Gesicht, der zur Hälfte Frau wird (da die unvollständige Verwandlung ihn fast verrät).

Wie die Mandan vertrauen auch die Arapaho und die Kiowa diese Rolle einer zwiespältigen Beschützerin an. Diese Ähnlichkeit veranlaßt uns dazu, die Arapaho- und Kiowa-Version in die zweite der Kategorien einzuordnen, die uns dazu dienen (S. 398), die Jagdriten der Mandan zu klassifizieren. Daher der Schluß, daß diese Versionen den Erfolg bei der Jagd (von der sie jedoch nicht sprechen) auf den Erfolg im Krieg gründen, so als würden sie durch Auslassung behaupten, daß dieser notwendig jenen zur Folge hat. Kein Wunder, daß der Sieger über die Kannibalen mit den roten Haaren die Erlaubnis hat, spät aufzustehen!

Durch die Episode der Ameisen verweist die Kiowa-Version auf die Schwarzfuß-Versionen desselben Mythos (M 480), auch wenn hier die Insekten zu den Herren des getrockneten Fleisches statt der Borstenstickerei werden. Damit das Fleisch im Freien trocknen kann, ohne daß man es zu salzen oder mit Lauge zu besprengen braucht, muß man es in gleichmäßig dünne Scheiben zerschneiden, die weder Risse noch Unregelmäßigkeiten aufweisen. Obwohl diese schwierige Arbeit das Fleisch betrifft (das aber bald den Aspekt von Leder annimmt), ähnelt sie dem Gerben der Häute und dem Abziehen des Skalps vom Haupt des niedergeschlagenen Kriegers. Und hat nicht

der Skalp teil sowohl an der Natur des getrockneten Fleisches wie an der eines kostbaren Leders? M 474 bestätigt es mit eigenen Worten, denn hier wollen Feinde einen geliebten Kopf in getrocknetes Fleisch verwandeln (Williams, S. 53).

Wir erinnern uns, daß sich die Schwarzfuß-Versionen, die bereits einen Menomini-Mythos umkehren (M 479; vgl. oben, S. 386-389), ihrerseits in zwei Formen darstellen, einer geraden und einer umgekehrten. M 480a ist ein Mythos vom Ursprung der Borstenstickerei, M 480b ein Mythos vom Ursprung des Skalps. Daraus darf man also schließen, daß das Denken der Eingeborenen eine Korrelations- und Gegensatzbeziehung zwischen den Skalps und den gestickten Häuten sieht. Im übrigen fällt auf, daß die Mythen vor allem von bestickten Beinkleidern und Mokassins sprechen. Damit verdoppelt sich der Gegensatz zwischen der Technik des Skalps (der von Natur aus mit seinen eigenen Haaren geschmückt ist) und der der Stickerei (die künstlich eine Haut mit den »Haaren« des Stachelschweins schmückt, das also ebenfalls skalpiert ist) durch einen weiteren Gegensatz zwischen den Füßen und dem Kopf, dem Oben und dem Unten. Indem der Held von M 489 einen seiner Mokassins im Rachen des Menschenfressers verliert, wird er, wenn man so sagen darf, am Fuß skalpiert.

Dem inneren Gegensatz der Schwarzfuß-Mythen zwischen Skalp und Stickerei entspricht Punkt für Punkt ein anderer in den Arapaho-Mythen. M 488 ist ein Mythos vom Ursprung der Kopfgagd, aber M 466, in dem eine Menschenfresserin Schamhaare statt Skalps sammelt, bezieht sich auf eine dritte Art von Trophäe. Daraus folgt, daß die Skalps, die Borstenstickerei und die Schamhaaranfransen ein System bilden. In der Tat ist der Skalp eine Trophäe aus menschlicher Haut, an der noch Haare haften, die Fransen sind eine Trophäe aus menschlichen Haaren, die auf tierische Haut appliziert werden (die Kleider aus Hirschleder), und die Stickerei ist eine Trophäe aus tierischen Haaren, die auf tierische Haut appliziert werden:

	<i>Skalp</i>	<i>Franse</i>	<i>Stickerei</i>
(Haare) haftend/appliziert	+	—	—
(Haut) menschliche/tierische	+	+	—

Fügen wir noch hinzu, daß die Skalps von Männern stammten, die Stickerei von Frauen ausgeführt wurde, während die Schamhaare

unterschiedslos beiden Geschlechtern entstammten. Wir wissen, daß die meisten amerikanischen Indianer sich am ganzen Leib die Haare auszogen; doch vorher organisierten die jungen Männer zuweilen Wettkämpfe, bei denen gewann, wer die längsten Haare aufweisen konnte. Der Dakota-Mythos M 489 erzählt, daß die jungen Mädchen, denen der Held die Ehe versprochen hatte, ihn mit ihren Schamhaaren schmückten. Somit erhält man eine weitere Dimension, die das System, das wir soeben beschreiben, vervollständigt: wenn die Borsten des Stachelschweins, wie wir im vierten Teil gezeigt haben, eine periodische Trophäe auf der Achse der Zeit bilden oder auf der Achse des Raums (und auch der Zeit, denn es gab eine Jahreszeit des Kriegs, die mit der der nomadischen Jagd zusammenfiel), haben die beiden anderen Trophäen Perioden mit entgegengesetztem Zyklus: die Skalps stammen von *fernen* Feinden; die Schamhaare vom Körper des Fransenträgers selbst oder Körpern sehr *naher* Frauen: Schwestern, Gattinnen oder Bräuten. Die eine Art der Trophäe ist also exogen, die andere endogen, und damit stoßen wir wieder, in einem unvorhergesehenen Terrain, auf die Dialektik des Nahen und des Fernen, die diesem ganzen Buch als Leitfaden dient, sowie auf ihre zeitliche Vermittlung, dank der Periodizität der Stachelschweinborsten, die in Termini von Schmuckstücken diejenige der großen kosmischen Zyklen reproduziert, unter deren Gesichtspunkt das allgemeine Problem angeschnitten worden war.

Öffnen wir eine Parenthese, um ein Detail zu erhellen, das nicht unbedeutend ist. Man wird bemerkt haben, daß all diese Mythen vom Ursprung des Skalps den Hirschtieren einen besonderen Platz einräumen: sie sind hilfreich bei den Crow (M 485), feindselig bei den Mandan (M 469), zwiespältig bei den Dakota, wo der Held das Skalpmesser erbeutet, aber das Mädchen verliert, das ihm zu diesem Preis seine Hand versprochen hatte, denn es verwandelt sich in einen Waldhirsch und verschwindet, was das Verbot zur Folge hat, das Fleisch dieses Tiers zu verzehren (M 483; Beckwith 2, S. 405, vgl. oben, S. 391). Nun haben aber auch in bezug auf das System der drei Trophäen, das wir soeben ermittelt haben, die Hirschtiere eine relevante Funktion. Im ganzen nördlichen Amerika, von den Alaska-Eskimo im Westen bis zu den Algonkin der Sankt-Lorenz-Mündung und Neu-England im Osten, über das Mackenzie-Becken und die Großen Seen, gab es eine Stickereitechnik mit Hirschtierhaaren, vor allem Elch- und Karibuhaaren, die sehr alt sein mußte, da man ihr

auch in Sibirien begegnet (Speck 9; Driver-Massey, S. 324 und Karte Nr. 110; Turner). Diese Verwendung der Körperhaare setzte voraus, daß man sie ihrem natürlichen Träger ausriß, wie es auch mit den Borsten des Stachelschweins und den Schamhaaren geschah. Aber die Indianer des nördlichen Amerika ließen mitunter die Haut der Hirschtiere samt ihren Haaren unangetastet, um einen Kopfschmuck herzustellen, auf den die Sauk am besten spezialisiert waren und den sie in die Ferne exportierten (Skinner 9, Teil 3, S. 127-131). Dieser Kopfschmuck aus gefärbten Haaren – wahre Perücken, welche die Skalps umkehrten – ersetzte die abrasiierten Haare auf dem Haupt des Trägers. Die Kansa erkannten wahrscheinlich diese Beziehung, denn sie schrieben vor, diesen Kopfschmuck zu tragen, um den ersten Skalp zu feiern (Skinner 12, S. 752, 757).

Auf einer Achse den Skalps symmetrisch, waren die Verzierungen aus Hirschtierhaaren auf einer anderen Achse den Schamhaarfransen symmetrisch. Auf symbolische, aber sehr enge Weise stellten die Fransen eine Verbindung der Geschlechter her, wenn der Krieger auf seinem Gewand die Haare einer nahen Frau zur Schau trug: Schwester, Gattin oder Braut. Damit verglichen erschien der Schmuck aus Hirschtierhaaren keusch. Vielleicht muß man ihn daher mit den »Ehedecken« vergleichen, die auch bei den Algonkin der Großen Seen in Ehren standen. Sie wurden aus Hirschleder hergestellt, waren reich verziert, hatten ein Loch in der Mitte und sollten verhindern, daß sich die Haut der Partner während des Koitus berührte. Nur einige Indianer hatten das Recht, sie zu besitzen; sie liehen sie gegen Entgelt aus. Wenn der, dem man sie anvertraut hatte, sie befleckte, mußte er den Besitzer entschädigen. Diese heiligen Gegenstände, die bei den Menomini, Sauk, Mascouten, Ojibwa und Shawnee bezeugt sind – und zuweilen mit Schellen versehen waren, damit nichts von dem Augenblick und den Umständen ihrer Verwendung unbekannt bliebe –, verhinderten, daß der Mann im Kampf schwach wurde, und sorgten dafür, daß die Kinder, die mit ihrer Vermittlung empfangen wurden, nicht mißgebildet waren (Skinner 4, S. 30; 9, Teil 1, S. 32; 10, Teil 1, S. 37). Damit verhinderten also die Ehedecken die beiden Arten von Unglück, deren Gefahr die Mythen »mit Hirschtieren« beschwören: denn man wäre ein armseliger Krieger und Jäger, wenn man spät aufstünde; und der Mann mit der Narbe wurde verunstaltet, als er noch ein Kind war.



In dem vorliegenden Fall verursachte das Hirschleder die Trennung der Geschlechter insofern, als nur dieses Leder (und nicht die Geschlechter) in Berührung mit dem einen und dem anderen kommen konnte. Zur Stützung dieser Interpretation wollen wir daran erinnern, daß der Held eines Crow-Mythos (M 485) eine beschützende Hirschkuh dazu brachte, ihn dadurch in eine Frau zu verwandeln, daß sie ihren nackten Körper gegen den seinen rieb, und daß einem Dakota-Mythos zufolge (M 483) durch die Verwandlung einer Frau in ein Hirschtier ein Paar getrennt wird, das die Erbeutung des SkalpMESSERS verbinden sollte. Es scheint daher, als ob Stämme, die der Sprache nach Sioux sind, in ihren Mythen dieselben Begriffe formulierten, die ihre Nachbarn der Algonkin-Sprache mittels der Riten ausdrücken. An anderer Stelle haben wir auf diese symmetrischen Phänomene hingewiesen (L.-S. 5, Kap. 12; 19), zu deren Stützung wir hier noch ein zusätzliches Argument anführen wollen.

Man könnte nämlich einwenden, daß bei den Sioux der Ebenen und vor allem bei den Dakota die Hirschtiere eine Rolle spielten, die diejenige, die wir ihnen zuschreiben wollen, genau umkehrt. Bruderschaften von Tänzern und Magikern, die verschiedene Arten von Hirschtieren darstellen, spezialisierten sich auf Liebeshändel, von denen es hieß, daß diese Tiere ihre Herren seien (Skinner 14, S. 264; Wissler 6, S. 87 f.). Doch in Gesellschaften, die die Verführung der verheirateten Frauen zu einer Institution erhoben, liegt es auf der Hand, daß der »Raub der Frauen«, dessen Monopol sich die Hirschtierbruderschaften anmaßten, auf Kosten der legitimen Vereinigungen ging. Die von den Hirschen begünstigte Verbindung der Liebhaber war also die Kehrseite einer *zeitweiligen* Trennung der Ehegatten. Auf soziologischer Ebene bleibt das Ergebnis der *partiellen* Trennung vergleichbar, die der Gebrauch der Ehedecken zwischen eben diesen Ehegatten bedeutete, gewissermaßen zugunsten eines Hirschtiers, das sowohl in metonymischer wie in metaphorischer Form nur durch sein Leder dargestellt war, jedoch dadurch verführerisch wurde, daß man es prunkvoll schmückte. Die gleiche Problematik finden wir am entgegengesetzten Ende des Kontinents bei den Hupa aus Kalifornien wieder, die ihr lediglich eine andere Form gaben: diese Hirschjäger verboten sich jeden sexuellen Verkehr mit ihren Frauen während der Zeit der Jagd (Goddard, S. 323 Fn.).

Kehren wir zu den Arapaho zurück. Der Mythos, mit dessen Hilfe wir das Vorhandensein einer Triade von Schmuckstücken feststellen konnten – Skalps, Borstenstickerei, Haarfransen –, begnügt sich nicht damit, den ersten Terminus in den dritten zu transformieren. Er führt auch eine Episode ein, die in den anderen Versionen der Geschichte vom Knaben aus Stein fehlt und den inzestuösen Unternehmungen der Schwester des Helden sowie der darauf folgenden Verwandlung des letzteren in einen Stein gewidmet ist.

Jedoch enthalten zwei der oben verwendeten Mythen zumindest den Ansatz dieser Episode. Wenn der Held von M 466 beschließt, sich in einen Stein zu verwandeln, so deshalb, wie er sagt, um seine Schwester nie mehr wiederzusehen (S. oben, S. 402). Nun beruft sich aber die kannibalische Schwester des Mandan-Mythos M 481 auf den gegenteiligen Grund, um ihren Bruder zu skalpieren und die Trophäe an der linken Brust auf ihr Kleid zu heften: »Ich liebe meinen Bruder zärtlich, und ich werde seinen Skalp an diese Stelle heften, damit ich ihn bei mir habe« (Beckwith 1, S. 99). Weniger deutlich brachte schon M 474 dieses Argument vor: vom Menstruationsblut seiner Schwester verseucht, sagt der von Geschwüren befallene Held dem jungen Mädchen, daß er sterben werde, wenn sie ihn nicht enthaupte und seinen Kopf bei sich behalte. Die Verwandlung in eine Kopf-Trophäe scheint hier also entweder dem Bruder selbst (M 474) oder der Schwester (M 481) das einzige Mittel zu sein, vereint zu bleiben.

Die Rekurrenz des Motivs erlaubt es, wie uns scheint, eine Gruppe zu konstituieren. Auf gute oder schlechte Weise vereint die Kopf-Trophäe oder der Skalp des Mannes einen Bruder und eine Schwester, welche die Verwandlung eben dieses Mannes in einen Stein trennt, der hier durch das Menstruationsblut, dort durch eine inzestuöse Umarmung befleckt wurde. Daraus folgt, daß M 466 an den anderen Mythen der Gruppe zwei Operationen durchführt: er *transformiert* den Skalp aus Schamhaarfransen und verkehrt ihn dann in einen *Stein*; doch die Natur dieses Steins ist keine beliebige. Wenn M 466 die Geschichte von der inzestuösen Schwester erzählt, hütet er sich vor jeder Neuerung. Er entlehnt die Fabel dem pan-amerikanischen Mythos vom Ursprung von Sonne und Mond (M 165-168; RK, S. 382; M 358, oben, S. 38; M 392, S. 94), in dem die Schwester das Gesicht ihres nächtlichen Besuchers beschmutzt, der sich, als er entdeckt wird, in den Mond und seine Flecken ver-

wandelt. Dennoch erkennen wir, daß M<sub>466</sub> in seiner Erzählung die Rollen umkehrt: die Schwester und nicht der Bruder zeigt sich draufgängerisch, woraus folgt, daß sie es ist, die an der Schulter (statt im Gesicht) gezeichnet wird. Wenn man die ätiologische Intention berücksichtigt, müßte sie sich also in den Mond verwandeln (nicht in die Sonne, wie in den anderen Versionen). Doch M<sub>466</sub> wählt eine andere Lösung: er interessiert sich nicht für die Schwester und verwandelt den Bruder in einen Anti-Mond. Denn dieser Stein auf einem Hügel, so hell, daß man ihn schon aus weiter Ferne erblickt, entspricht um so mehr dem Begriff eines irdischen (statt himmlischen) und aperiodischen (statt periodischen) Monds, als der Held, der ihn bildet, selbst durch einen glatten, durchsichtigen und runden Stein empfangen wurde.

Doch wenn die Schlußepisode von M<sub>466</sub> einen impliziten Gegensatz aufstellt: *Mond/(Stein = Mond<sup>-1</sup>)*, der selbst wieder von dem expliziten Gegensatz *Sonne/Mond* abgeleitet ist, der anderen Mythen eigentümlich ist, die M<sub>466</sub> nur transformiert, dann können wir eine Triade konstruieren: *Sonne, Mond, weißer Stein*, und sie der Triade der Schmuckstücke, die wir einstweilen vernachlässigt haben, gegenüberzusetzen.

Nun besitzen aber die zentralen und östlichen Algonkin einen Mythos, der gewissermaßen eine Triade an die andere Triade anhängt und bis hin zu den Mandan widerhallt, bei denen wir ihn schon vermerkt haben (M<sub>458</sub>, S. 315 f.). Es handelt sich um die Geschichte eines Knaben, der wütend wurde, weil die Sonne seinen schönen Mantel angesengt hatte, oder wegen irgendeiner anderen Untat. Er beschließt, dem Gestirn eine Falle zu stellen und es gefangen zu halten. Von den 21 von Luomala erfaßten Versionen verwendet er in 7 eine Schnur, die aus *einem Schamhaar seiner Schwester* gefertigt ist, um das Gestirn einzufangen, das überall die Sonne ist, nur einmal der Mond. Diese Versionen stammen alle aus aneinandergrenzenden Populationen mit Ausnahme der Dog-Rib: Cree, Ojibwa, Menomini, Naskapi (M<sub>491a,b</sub>: Skinner 1, S. 102 ff.; Cresswell, S. 404; M<sub>492a,b</sub>: Schoolcraft in: Williams, S. 256 f.; Jones 1, S. 376; M<sub>493a,b</sub>: Hoffman, S. 181 f.; Skinner-Satterlee, S. 357-360; M<sub>494</sub>: Speck 4, S. 26). Wir wollen nur die Menomini-Version näher untersuchen, die mehrere Probleme, die wir schon gestreift haben, erhellen.

*M 493 a. Menomini: die in die Falle geratene Sonne (1)*

Eine Familie von Indianern umfaßte 6 Personen: den Vater, die Mutter und ihre 4 Kinder: 3 Knaben und 1 Mädchen. Drei Tage hintereinander gingen die Brüder auf die Jagd: sie brachten einen Bären mit, aber der Vater wollte 2; dann brachten sie 2, der Vater wollte 3; dann 3, der Vater wollte 4 . . . Während der Jüngste zu Hause blieb, brachen die beiden Ältesten also wieder auf, und die Bären nahmen sie gefangen. Der Vater und die Mutter machten sich auf die Suche nach ihnen; sie starben, Opfer der Bären.

Der jüngste der Brüder blieb mit seiner jüngeren Schwester allein. Er wollte seine älteren Brüder wiederfinden, gelangte zu den Bären und ließ sie durch das Feuer umkommen, mit Hilfe der Schwester der wilden Tiere, deren Haltung zumindest zweideutig war. Und er gab seinen Brüdern, die die Bären zur Hälfte in Tiere verwandelt hatten, ihre menschliche Gestalt zurück.

Als Lohn für diese Heldentaten fertigte die Schwester des Helden ihm einen schönen Bibermantel, den sie mit bunten Borsten bestickte. Doch eines Tages schlief der Knabe mitten in der Sonne, und die Hitze der Strahlen beschädigte den Mantel. Wütend bat er seine Schwester um ein Schamhaar, fertigte daraus eine Schlinge und fing die Sonne ein, die fast erstickte. Nacht sank auf die Erde. Verschiedene Tiere eilten auf die Hilfescreie des Gestirns herbei, und der Maus gelang es schließlich, es zu befreien. (Hoffman, S. 175-182)

Diese Erzählung fährt mit den Abenteuern des Ältesten fort, die fast genau die des Dakota-Helden von M 489 f reproduzieren (s. oben, S. 407). Wir erinnern uns, daß dieser letztere Mythos die Geschichte des Mannes mit der Narbe umkehrt. Die Unterschiede zwischen der Menomini- und der Dakota-Version beruhen vor allem auf der Tatsache, daß der Menomini-Held zwei Frauen heiratet, eine böartige und eine sanfte, die die beiden ähnlich qualifizierten Schwestern ersetzen, Gattinnen des besitzergreifenden Menschenfressers bzw. des Helden in der Dakota-Version. Außerdem verwandelt der Dakota-Mythos den Helden eine Zeitlang in einen Hund; hier macht ein Hund den Helden wieder lebendig, verwandelt ihn also aus einem Kadaver, zu dem er geworden war, in sich selbst.

Eine andere Menomini-Version (M 493b; Skinner-Satterlee, S. 357-360) gibt dem Helden keine Brüder. Nach dem Tod der Eltern, die ein Opfer der Bären wurden, bleibt er allein auf der

Welt mit seiner älteren Schwester, die bei ihm die Rolle einer Lehrerin spielt. Statt Brüder hat der Held einen zahmen Adler, der ihm den Rat gibt, die Schlinge mit einem Schamhaar zu versehen (und nicht, sie daraus herzustellen), um die Sonne zu fangen, die seinen Mantel verbrannt hat. In einer dritten Version (*ibid.*, S. 360 f.) leistet ein Bussard noch aktivere Hilfe.

Der Mythos fährt fort mit der Vernichtung der Bären, die in der Tiefe eines Sees leben, sodann mit der Geschichte der Frauen des östlichen Himmels, und zwar mit fast den gleichen Worten, mit denen wir ihn wiedergegeben haben (M 475c, s. oben, S. 369 f.). Man sieht also, daß zumindest bei den Menomini ein reales Band zwischen dem Mythos von der in die Falle geratenen Sonne und dem Zyklus der Dekaden besteht. Diese empirische Verknüpfung bestätigt die Gültigkeit unserer Methode, da wir, wenn wir deduktiv vorgegangen wären, zur selben Feststellung gelangt wären.

Die erste Version, die das Alter und die Rollen des Bruders und der Schwester umkehrt, verweist auch auf den Zyklus der Dekaden, jedoch indirekt, durch die originale Art, auf die sie das Problem der arithmetischen Summe behandelt. Die jagenden Brüder des Mythos verfügen über zwei Wege, von denen der eine nach links, der andere nach rechts geht. Am ersten Tag nehmen die beiden älteren den Weg nach rechts; sie stoßen auf einen Bären, den der Älteste tötet; auf dem Weg nach links stößt der Jüngste auf gar nichts; am zweiten Tag schlagen die Brüder die gleiche Taktik ein; die älteren finden einen Bären, den der zweite Bruder tötet, während der dritte, der nach links gegangen war, auch einen tötet. Am dritten Tag tötet jeder der drei Brüder einen Bären (zuerst der jüngste allein, dann die beiden älteren, sodann alle drei gemeinsam) an der Gabelung der Wege. Doch die Zahl der Stücke mag sich noch so sehr um stets eine Einheit erhöhen, immer beschwert sich der Vater, daß es eine zu wenig sei. Wir haben also eine Reihe aus aktuellen Zahlen und virtuellen Zahlen (ausgedrückt durch den Wunsch des Vaters): 1,  $[1 (+1)]$ , 2,  $[2 (+1)]$ , 3  $[3 (+1)]$ , die neben der Reihe steht, die von den erfolgreichen Jägern gebildet wird: (1., 0, 0.), (0, 2., 3.),  $[(3.)$ , (2., 1.), (3., 2., 1.)]. Die variable Verteilung der Brüder auf den beiden Wegen fügt eine geometrische Koordinate zu den beiden vorhergehenden Koordinaten hinzu, deren Natur arithmetisch ist, von denen sich aber die eine auf die Kardinalzahl, die andere auf die Ordinalzahl beruft.

Wir werden der Rolle des zahmen Adlers in der zweiten Version um so größere Aufmerksamkeit schenken, als sie, wie schon gesagt, die Geschichte der Frauen des östlichen Himmels einschließt, die bei Bloomfield (3, S. 469) unvorhergesehen mit der Befreiung eines solchen Vogels und mit dem Verbot endet, gefangene Adler zu verwahren. Verweilen wir bei diesem Punkt.

Die Menomini, die von der Algonkin-Gruppe abstammen, die am längsten in der Gegend der Großen Seen lebt und deren Sprache auch die isolierteste zu sein scheint (Callender), besaßen eine komplexe Kosmologie. Zu beiden Seiten der Erdoberfläche unterschieden sie vier Ebenen. Die kahlen Adler und andere Raubvögel herrschten über die höchste obere Welt, die goldenen Adler und die weißen Schwäne über die zweite, die Donner über die dritte, die Sonne über die vierte und letzte. Auf der anderen Seite, d. h. unter der Erde, fand man zunächst gehörnte Schlangen, Herren der ersten unteren Welt, dann die großen Hirschtiere, die Panther und die Bären: Herren der zweiten, dritten und vierten Welt. Panther (Abb. 35) nennt man mythische Kreaturen, die Pumas ähneln, jedoch wie die Bisons Hörner haben (Skinner 4, S. 81, 87; 14, S. 31, 263).

Die Hoffman-Versionen aber, die in Form einer langen Saga Mythen aneinanderknüpfen, die anderswo getrennt bestehen, lassen den Kampf gegen die chthonischen Bären, den der Held mit Hilfe seines



Abb. 35 – Menomini-»Panther« (nach Skinner 14, Tafel LXXI, S. 263.  
Das kleinere Motiv stellt einen gewöhnlichen Puma dar)



Hunds gewinnt, auf einen Kampf gegen die Sonne folgen, den der Held M 493b zufolge dank seinem zahmen Adler besteht. Dann folgen die Abenteuer des ältesten Bruders bei den großen Hirschen, von denen die Sammlungen von Hoffman (S. 186-196) und Skinner und Satterley (S. 399-403) umgekehrte Versionen vorlegen: hier siegt der mit dem Elch verbündete Mann über Karibus; dort siegt der mit den Hirschen verbündete Mann über die Elche. Doch jedesmal verwandelt sich das besiegte Volk in die homonyme zoologische Art. Schließlich kommen die Abenteuer des von den Bären verfolgten Jüngsten; er entrinnt ihnen, und die erschöpften und ausgehungerten Ungeheuer finden sich damit ab, einfache Tiere zu werden (Hoffman, S. 196-199).

Man könnte also sagen, daß die Mythen die Menschen bald mit mythischen oder realen Tieren vereinigen, bald ihnen entgegensetzen, im Hinblick auf eine Reihe von Operationen, die verschiedene Gleichgewichtszustände des Kosmos zum Ergebnis haben. Ein Mensch plus ein Adler siegen über die Sonne, die in der oberen Welt die gehobenste Position einnimmt; aber die Sonne plus die Maus oder der Maulwurf, beides schwächliche chthonische Tiere, die in geringer Tiefe leben, siegen über die Menschen. Ein Mensch plus ein Hund (dessen Stellung auf der Erde symmetrisch ist zu der der Mäuse darunter) siegen über die Bären, die in der unteren Welt eine Position symmetrisch zu der der Sonne darüber einnehmen. Wenn die Addition (*Mensch + Adler*) als Resultat die beherrschte Sonne hat (vgl. M 486a), hat die Subtraktion (*Mensch - Adler*) als Resultat die versöhnten Donner, wie es sehr explizit M 475c anzeigt. Damit bildet der Adler, den man nicht zähmen darf (entgegen dem Brauch anderer Stämme), um nicht auf die beiden ersten oberen Welten überzugreifen, deren Herr er ist, ein Korrelations- und Gegensatzpaar mit dem Hund, den die Menschen zu ihrem Haustier machen dürfen, womit sie auf die erste untere Welt übergreifen, in der die gehörnten Schlangen einen Hund als Diener haben.

Wenn man die Gruppe schließen wollte, müßte man noch die Mythen integrieren, in denen die Panther auftreten. Wir möchten dieses Wagnis nicht unternehmen, so komplex und schwierig erscheint es, sie zu isolieren. Es ist besser, das Problem offen zu lassen und einige Richtpunkte zu setzen. Künftige Forscher möchten wir auf einen Menomini-Mythos in zwei Versionen hinweisen, in denen viel von Pantheren die Rede ist (M 493c: Skinner-Satterley, S. 317-327;

M 493d: Bloomfield 3, S. 469-483). Erstaunlicherweise kehrt dieser Mythos fast alle genannten Motive um: so das des Skalps oder des von Feinden gefangenen Kopfes, die hier in Beine transformiert sind; das des unvorsichtigerweise der Sonne ausgesetzten und verbrannten Mantels, den Gewänder ersetzen, die vor dem Unwetter geschützt werden; das der in die Falle geratenen Sonne, die die Nacht über die Welt herrschen läßt, statt daß der Held den Lauf des Gestirns verlangsamt, um die Dauer des Tags zu verlängern . . . Das Motiv der Eifersucht taucht gegen Ende des Mythos auf, als Erklärung für die Gefahren, denen der Held ausgesetzt war. In symmetrischer Form finden wir also den Mandan-Mythos wieder, der die Sommerjagd begründet (M 462) und in dem ein eifersüchtiges Bisonweibchen ihren menschlichen Gatten zu den Ihren lockt, um ihn den schwersten Gefahren auszusetzen; während hier eifersüchtige Schwestern den Helden bis zu den Seinen verfolgen, genauer bis zu seinem Großvater, der ebenso mörderische Absichten hegt wie die Verwandten des Bisonweibchens in dem anderen Mythos. In anderer Hinsicht reproduziert M 493c den Mythos M 489 f, aber wir wissen, daß er in der Gesamtheit der Gruppe selbst eine umgekehrte Position einnimmt.

Diese Besonderheiten der »Panther«-Mythen der Algonkin stellen ein interessantes Problem. Wir erinnern uns, daß wir die Stachelschwein-Fassung der Ebenen auf eine Umkehrung der Algonkin-Mythen zurückgeführt haben, die sich für dieses Nagetier interessieren, eine Umkehrung, die durch die Abwesenheit oder die Seltenheit des Stachelschweins in den Ebenen notwendig wurde, wo die Mythen dieses symbolische Tier in ein imaginäres Tier verwandeln. Die Menomini befanden sich nun aber hinsichtlich der Bisons in einer ähnlichen Situation wie die Mandan oder die Arapaho hinsichtlich der Stachelschweine: sie kannten sie zwar, mußten jedoch sehr weite Strecken zurücklegen, um sie zu jagen (Skinner 14, S. 120). Folglich darf man sich fragen, ob nicht die chthonischen Panther die exotischen Bisons, deren Hörner sie tragen, in die imaginäre Tonart transponieren, so wie das himmlische Stachelschwein in den Mythen der Ebenen ein andernorts reales und irdisches, hier fehlendes Tier transponiert. Damit würde verständlich, daß, so wie einige Mythen der Ebenen Mythen aus der Gegend der Großen Seen über die Stachelschwein jagd umkehren, ein Menomini-Mythos über die Panther einen Mandan-Mythos über die Bison jagd umkehrt.

Wie alle Mythen, die wir zuvor untersucht haben, betrifft auch der Mythos von der in die Falle geratenen Sonne die Einführung einer bestimmten Art von Periodizität. Dieses Merkmal tritt in zahlreichen Versionen in den Vordergrund. Um eine jahreszeitliche Periodizität handelt es sich bei den Bûngi, bei denen die Sonne und der Held sich über die Dauer des Winters einigen, sowie bei den Chipewyan, bei denen die Sonne einwilligt, die zu kurzen Tage zu verlängern. Häufiger noch wird die tägliche Periodizität, gefährdet durch die Herrschaft einer ewigen Nacht, wiederhergestellt, wenn die Sonne befreit wird (Montagnais, Ojibwa, Cree, Menomini, Fox, Iowa, Omaha). Sogar die Naskapi-Version (M 494), die auf den ersten Blick abweicht, steht wieder an ihrem Platz, wenn man sie auf diese Weise interpretiert. Der Mond und nicht die Sonne gerät in die Falle. Aber der Mythos präzisiert, daß einst am Himmel Mond und Sonne gemeinsam reisten: es war also beständig Tag. Verglichen mit den anderen Versionen und wenn wir berücksichtigen, daß es auch hier darum geht, den regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht zu sichern, beachtet der Mythos eine Transformation:

$$\left[ \left( \begin{array}{c} \text{in die Falle} \\ \text{geratene Sonne} \end{array} \right) \Rightarrow \left( \begin{array}{c} \text{in die Falle} \\ \text{geratener Mond} \end{array} \right) \right] = {}^f \left[ \left( \begin{array}{c} \text{Gefahr} \\ \text{einer} \\ \text{ewigen} \\ \text{Nacht} \end{array} \right) \Rightarrow \left( \begin{array}{c} \text{Gefahr} \\ \text{eines ewi-} \\ \text{gen Tags} \end{array} \right) \right]$$

Diese allgemeinen Merkmale dürfen aber nicht vergessen lassen, daß wir den Mythos in Anbetracht der wenig zahlreichen Versionen eingeführt haben, in denen der Held eine Schlinge aus Schamhaaren herstellt. Ganz beiseite lassen wollen wir das Problem, das die Existenz dieses Mythos in Ozeanien stellt, wo er zuweilen in denselben Termini erzählt wird und wo sich mehrere Versionen aus Tahiti und dem Tuamotu-Archipel die Lektion von dem Schamhaar einer nahen Frau zu eigen machen: Mutter, Schwester oder Gattin (Luomala, S. 26 f.). Es ist Sache der Polynesien-Experten, zu untersuchen, ob diese Versionen eine ähnliche Interpretation wie die unsere zulassen oder ob Elemente, die einander gleichen, hier und dort verschiedenen Kombinatoriken unterstehen.

Wenn wir uns auf die amerikanischen Tatsachen beschränken, dürfen wir hingegen nicht verschweigen, daß Luomala, nachdem er die

Verteilung der Varianten untersucht hat, meint (S. 18), daß das Motiv des Schamhaars, das anderem Material vorgezogen wird, eine jüngere Entwicklung ist, zusammen mit dem des Zorns des Helden über die Sonne, die seinen Mantel beschädigt hat. Es wäre nicht das erste Mal, daß die strukturelle Analyse sich weigert, die Schlußfolgerungen der historischen Methode zu übernehmen; wir haben es anläßlich des Mythos von den Gattinnen der Gestirne gesehen. Es liegt auf der Hand, daß in unserer Interpretation der Schlinge aus Schamhaar ein entscheidender Platz zukommt, den wir im übrigen nicht durch waghalsige Rekonstruktionen zu rechtfertigen suchen. Die relative Seltenheit des Motivs und seine Konzentration in der Nähe des hypothetischen Brennpunkts des Verbreitungsgebiets überraschen uns weniger als die Tatsache, daß neben dem Helden so häufig eine Schwester auftritt. Wir finden diesen Zug in 15 von 26 Versionen, und in 2 anderen wird die Schwester durch die Mutter ersetzt. Entgegen der historischen Methode sind wir nicht der Meinung, daß die Mythen zufällige und bedeutungslose Motive enthalten können, vor allem dann nicht, wenn ein und dasselbe Detail in zahlreichen Versionen in den Vordergrund rückt. Die persistente Anspielung auf die Schwester, die sowohl Periphrase, Synekdoche wie Litotes ist, verweist unter dem diskreten Schleier, mit dem sie verhüllt wird, auf eine zarte, aber in ihrem Korpus unendlich wichtige Produktion. In der Tat sind das Motiv des angesengten Mantels sowie das der Schlinge aus Schamhaar die beiden Elemente, mit deren Hilfe es möglich wird, eine große Gesamtheit von Mythen miteinander zu verschränken und sie zu einem kohärenten System zu machen.

Wir werden die Episode des Mantels nicht im einzelnen diskutieren, obwohl es sicher bezeichnend ist, daß er mit einer Ausnahme in allen Versionen, die ihn erwähnen, aus Pelz oder Hirschleder (s. oben, S. 412 f.) oder auch aus den Federn von Vögeln besteht, die in mehreren Mythen, die wir diskutiert haben, die Wächter der solaren Menschenfresser sind. Die Wahl des Schamhaars, das häufig der Gegenstand einer heftigen Forderung ist, denn die Schwester zeigt sich in der Regel wenig geneigt, es herzugeben, bildet insofern den wesentlichen Zug, als 14 Versionen erzählen, daß dem Raub der Sonne eine lange Nacht folgte (Luomala, S. 11). Der Mythos bezieht sich also auf die Trennung von Sonne und Erde, und einige Versionen erklären sie durch die Benutzung eines Schamhaars. Aber wir wissen bereits, daß zwischen Sonne und Erde der Skalp die umgekehrte

Rolle eines Verbinders spielt: die ersten Skalps entstammten Menschenfressern mit feuerroten Haaren, deren Glanz das Licht des Tages erhöhte und verschönte (M 490). Im Unterschied zu den Mandan und den Hidatsa – die aus den genannten Gründen (S. 300 f., 311, 326; vgl. auch den letzten Teil dieses Buchs) das System zum Teil transformieren – machten die anderen Stämme der Sioux-Familie und der zentralen Algonkin den Skalp zum Symbol ihres Bündnisses mit der Sonne: »Ihr zu Ehren führte man die Schlacht und nahm man die Skalps . . . Der [Menomini-]Krieger leckte das Blut, das aus dem noch frischen Skalp sickerte, um das Verschlungenwerden des Feinds durch die Sonne zu symbolisieren. Die Greise sagen, daß die Sonne die im Kampf gefallenen Männer frißt« (Skinner 4, S. 79, 116; 11, S. 309).

Aus dem Vorstehenden folgt, daß im Bereich der Trophäen das Schamhaar die Trennung von Sonne und Menschheit, der Skalp ihre Verbindung konnotiert. Wir können also die beiden Triaden, die der kosmischen Gegenstände und die der Schmuckstücke, in Form von Dreiecken konsolidieren, deren Spitzen einander entgegenstehen. An die Spitze des einen Dreiecks schreiben wir die Schamhaare; an die des anderen die Sonne, da der Gruppe {M 491-494} zufolge ein Haar die Funktion hat, das Gestirn *einzufangen*. Wie es die Untersuchung der Mythen M 466 bis M 490 ahnen ließ, ermöglicht es diese einfangende Funktion, die komplexe Gesamtheit, die wir erforscht haben, zu einem System zu organisieren (Abb. 36). Trotz der scheinbaren Einfachheit des Diagramms ist das System, das es veranschaulicht, äußerst komplex. Im rechten Dreieck bemerken wir zunächst, daß die Sonne, der Mond und der Stein (der ein Modus der Erde ist) Termini bilden und daß diese Termini in bezug auf den Menschen in unterschiedlicher Entfernung stehen: die Sonne ist weit, der Stein ist nah, der Mond hat eine intermediäre Stellung.<sup>1</sup> Zwischen diesen Termini und dem Menschen spielen die Wesen, die in dem linken Dreieck stehen, die Rolle von *Vermittlern*. Wie es die vorstehende Diskussion gezeigt hat, ist der Skalp gegen-

1 Nicht in Termini räumlicher Entfernung, von der die Indianer keine Vorstellung hatten. Aber wir verlangen nicht von der Ethnographie, uns dieses Faktum in Form empirischen Wissens zu liefern. Wir setzen es als Kategorie und als Bedingung für die Kohärenz des Systems. In praktischer Hinsicht trifft sie sich jedoch insofern mit den sinnlichen Gegebenheiten, als die Phasen des Monds, die stärker ausgeprägt sind als die der Sonne, ihm eine Affinität mit den irdischen Gegenständen geben, die die Sonne nicht im selben Maße liefert.

über der Sonne ein positiver Vermittler, das Schamhaar ein negativer Vermittler: der eine verbindet, das andere trennt. Und die deutliche Vorliebe der Mythen für die Mokassins zeigt, daß sie in erster Linie die Vermittlung der Beziehung zwischen dem Menschen und der Erde mittels der gestickten Kleider suchen. Aber andererseits sind diese Vermittler selbst wieder ungleich entfernt: der Skalp stammt vom Feind, d. h. aus der Ferne, die Schamhaare entstammen dem eigenen Körper oder dem einer nahen Frau, und die Borstenstickerei nimmt eine mittlere Position ein: sie wird hergestellt von einer nahen Frau, jedoch aus fernem Material.

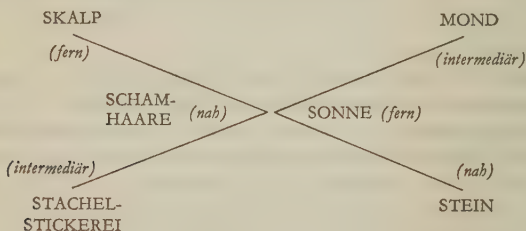


Abb. 36 – Reziproker Vergleich der beiden Triaden

Fast ohne Wortspiel kann man sagen, daß die Mythen, so wie sie sich in bezug auf das Diagramm verteilen, den entferntesten der *kosmischen* Termini – die Sonne – mit dem nächsten der *kosmetischen* Faktoren – dem Schamhaar – verbinden, und dabei auch die Verbindungen berücksichtigen, die man zwischen diesen Termini oder diesem Faktor und den anderen Termini oder Faktoren bemerkt, die mit ihnen in Korrelation stehen. Wir sahen soeben, daß, wenn wir diese analytische Methode anwenden, in den Mythen eine unmittelbare Beziehung aufscheint zwischen der Borstenstickerei, die die Mokassins darstellen, und der Erde, die der Stein darstellt. Damit das System kohärent ist, muß also eine unmittelbare Beziehung zwischen dem dritten Terminus und dem dritten Faktor, d. h. dem Mond und dem Skalp, aufscheinen.

Diese logische Forderung drängt sich allen Mythen der Gruppe auf, so daß sie kaum etwas anderes tun, als den Kommentar dazu zu liefern. Denn wenn einerseits die Mythen vom Ursprung der Sonne und der Mondflecken sowie andererseits die von den Gattinnen der



Gestirne verkünden, daß die Mondflecken die weiblichen Regeln symbolisieren, so haben wir zu Beginn dieser Diskussion (S. 370) festgestellt, daß die Mythen vom Ursprung der Skalps eine Äquivalenz zwischen diesen Trophäen und den unpäßlichen Frauen einführen.

Nicht nur in Nordamerika, sondern auch in der übrigen Welt suggeriert die Philosophie der Kopfjagd, durch Vorstellungen oder Riten, dieselbe geheime Affinität zwischen den Trophäen und dem weiblichen Geschlecht. In dieser Hinsicht darf die besondere Technik des Skalps nicht von dem allgemeinen Phänomen ablenken: in Nordamerika könnte sie erst vor kurzem aufgetaucht sein, abgeleitet von einer Kopfjagd ähnlich derjenigen, die auch in Südamerika weit verbreitet war: einst in Peru und noch in jüngster Zeit bei den Jivaro und den Mundurucu. Die Mythen, die wir betrachtet haben, sprechen ebensooft, wenn nicht häufiger, von abgeschlagenen Köpfen wie von Skalps; und der archaische Charakter, von dem sie zeugen, verstärkt sich durch die Tatsache, daß die Mandan und ein Teil der Hidatsa, denen wir mehrere Beispiele entlehnt haben, den Schädeln der Feinde einen besonderen Wert zuschreiben, auch denen der berühmten Ahnen, die sie auf ihre Altäre legten (Maximilian, S. 381 f.; Bowers 2, S. 331 f.).

Wir erinnern daran, daß fast überall in Nordamerika die Skalps sofort zu den Frauen übergingen, oder zu Männern, deren Verwandtschaft mit dem Eroberer sich mittels der Frauen herstellte. Sowohl bei den Algonkin der Wälder wie bei denen der Ebene und bei den Pueblo vollführten die Frauen den Tanz des Skalps, mit geschwärztem Gesicht und oft als Krieger verkleidet; und am Ende des Tanzes bemächtigten sie sich der Trophäen (Skinner 4, S. 119; 5, S. 535; 12, S. 757; J. O. Dorsey 3, S. 330; Wissler 5, S. 458; Murie, S. 598; Ewers, S. 207; Lowie 9, S. 650; Stephen, Bd. 1, S. 97 ff.; Bunzel, S. 97-101; etc.). »Wenn dich ein tapferer Mann heiratet«, sagte der Dakota-Indianer zu seiner Tochter, »wirst du für seine Skalps singen und tanzen können« (Walker, S. 147).

Dort, wo die Tabus der Schwiegereltern sehr streng waren wie bei den Algonkin im Westen der James-Bay und in den Ebenen, konnten sie nur durch ein Skalpopfer aufgehoben werden (Wissler 4, S. 13 Fn. 1, wo er die Schwarzfuß, Mandan, Assiniboine, Cree nennt; Lowie 2, S. 30). »Ein Hidatsa, der mit seiner Schwiegermutter sprechen möchte, bringt ihr einen Skalp, den er im Kampf erbeutet hat, und sagt: ›Hier ist ein Stock für eine alte Frau.‹ Und er gibt ihr den

Skalp statt dieses Gegenstandes. Die Schwiegermutter hat das Recht, während der Kriegstänze mit ihrer Trophäe herumzustolzieren« (Beckwith 1, S. 192 Fn. 92).

Zweifellos müssen die Fälle, in denen die Skalps auf die Gattinnen des Kriegers oder deren Verwandte übergehen (Ojibwa, Omaha, Kansa), von jenen unterschieden werden, in denen direkte Verwandte sie erhalten: Mutter, Tante oder Schwester des Kriegers (Cœur d'Alêne, Menomini, Winnebago, Iowa, Pawnee, Zuñi). Die Zeugnisse sind meist zu ungenau, um sichere Rückschlüsse zuzulassen. Allenfalls läßt sich sagen, daß der Unterschied nicht vom Filiationsprinzip herzurühren scheint, vielmehr von der jeweiligen Stellung der Nehmer und der Geber von Frauen in jeder Gesellschaft. Dadurch, daß ein Mann seiner Schwester einen Skalp anbietet, verstärkt er deren Affinität mit dem vergossenen Blut; eine Affinität, die er, was seine Gattin betrifft, neutralisiert, wenn er das Geschenk, das er von einer Frau erhalten hat, durch die Übergabe eines Skalps an die Eltern dieser Frau kompensiert, die seine Verwandten geworden sind. Sagen wir, daß er im einen Fall seine Schwester in eine ewig unpäßliche Frau verwandelt und sie damit symbolisch ihrem Gatten entwendet, wiewohl er sie ihm wirklich gegeben hat; und daß er im anderen Fall selber als Gatte erkennt, daß eine Gattin niemals ohne Hoffnung auf eine Rückgabe gegeben wird: denn jedesmal nimmt die periodische Unpäßlichkeit einige Tage lang die Gattin ihrem Gatten fort, so als würden seine Verwandten bei dieser Gelegenheit ihr Recht auf sie erneut bekräftigen und als würde sich die Spannung zwischen den Gebern und den Nehmern, die dieser Forderung korrelativ ist, durch den Tausch einer blutigen Trophäe gegen jene andere blutige Trophäe, die eine indisponierte Frau darstellt, lösen können.

Wir postulieren nicht diese Äquivalenz, denn die Mythen behaupten sie selber. Nachdem die falsche Gattin den Menschenfresser enthauptet hat, gibt sie vor, ihre Regel zu haben, um die Hütte zu verlassen und mit der Trophäe zu entfliehen: »Solange sie lief, rann Blut aus dem Kopf, und sie (die Mutter des Opfers) glaubte, daß es von der Unpäßlichkeit herrührte« (M 469 b; Bowers 1, S. 291). Wenn der Held des Winnebago-Mythos M 484 den Skalp seines Vaters den Feinden entreißt, die ihn getötet haben, übergibt er ihn seiner Mutter und einer Nebenfrau und rät ihnen, die kostbare Reliquie in ihr Bett zu legen. Sie protestieren und sagen, daß sie einen

Skalp nicht lieben könnten, womit sie eine Haltung einnehmen, die der eines Mannes symmetrisch ist, dessen Frau ihre Regel hat. Um diese Interpretation zu validieren, genügt es, eine frühere Episode desselben Mythos zu zitieren, in der der Häuptling eines Kriegszuges, der die Erbeutung der Skalps einführt, bestimmt, daß diese ersten Trophäen von zwei Paaren Jungverheirateter stammen müssen, die so verliebt sind, daß sie das Dorf verlassen haben, um ihren Honigmond unbegrenzt fortzusetzen. Wie ließe sich besser ausdrücken, daß Ehegatten einander niemals ganz gehören und daß die Gesellschaft, da sie ihren Einfluß nicht auf sie ausüben kann, nicht nur den periodischen Abstand geltend macht, den die Natur zwischen die Gatten legt, sondern sie durch eine noch blutigere Intervention voneinander trennt?

So lautet die Lektion der Mythen, wenn sie in ein und derselben Erzählung den Ursprung des Skalps und den der Regeln vereinen oder wie in M 474 die ersten Regeln für die erste Kopftrophäe verantwortlich machen. Auf signifikante Weise kann diese Kopftrophäe oder dieser Skalp (M 475a) zu dem Körper oder dem Kopf des Besitzers zurückkehren, also ähnlich der Frau, die nach einigen Tagen ihre Integrität wiedererlangt. Aber wenn das Denken der Eingeborenen die Kopfjagd mit der Frauenjagd assimiliert (bei den Indianern der Ebenen diente der Krieg der einen wie der anderen) und wenn es andererseits die unpäßliche Gattin mit einem Skalp assimiliert, den die Geber vorübergehend von den Nehmern erbeutet haben, muß es auch eine unmittelbare Äquivalenz zwischen dem Krieg und der Heirat konzipieren. Es fehlt nicht an Hinweisen in dieser Richtung, und wir brauchen nur einen davon zu nennen. Bei den Kansa konnten einzig die tätowierten Krieger, d. h. diejenigen, die zu den höchsten militärischen Ehren gelangt waren, die Rolle von Unterhändlern in den Eheverhandlungen spielen. Derjenige, den die Eltern des Bewerbers engagiert hatten, wählte drei andere verbürgte Krieger, die ihn zu dem Mädchen begleiten sollten. Wenn deren Eltern den Schritt beifällig aufnahmen, zählte der *mezhipahai* seine glanzvollen Taten auf, und seine Begleiter taten es ihm nach. Auf dem Rückweg hielten sie noch mehrmals inne, um ihre Heldentaten herzusagen. Aber sie kehrten schweigend zurück, wenn ihr Antrag abgelehnt worden war . . . Während des Hochzeitsmahls saßen die Gatten Rücken an Rücken, ohne einander anzusehen (Skinner 12, S. 771).

So kommt es, daß die strukturelle Analyse plötzlich und auf unerwarteten Wegen einige dunkel gebliebene Teile der Riten und Bräuche erhellt, denen indes eine fundamentale Bedeutung zukommen muß, denn man begegnet ihnen unverändert in den entferntesten Gegenden der Welt. Vergessen wir nicht – damit wir eine methodologische Lektion daraus ziehen können –, daß es Reflexionen über die arithmetische Natur und Tragweite der Dekaden waren, die uns, ohne daß wir es wollten, zu einer Erklärung für den Zusammenhang zwischen den Kopftrophäen und den weiblichen Wesen geführt haben, der durch ganz verschiedene Kulturen und den in Nordamerika verbreiteten Brauch erwiesen ist, die Skalps den Frauen zu übergeben oder sie sich ihrer bemächtigen zu lassen.

Gleichzeitig verstehen wir auch, warum in allen unseren Mythen der Ursprung des Skalps und der der Menstruation hermaphroditische Figuren ins Spiel bringen: »Es waren 4 Brüder, die alleine lebten, ohne Frau; daher erledigten sie die weiblichen Arbeiten selbst. Eines Tages, als der Älteste gerade Holz sammelte, drang etwas in seine große Zehe ein . . ., die anschwell und so groß wurde wie sein Kopf.« Auf diese Weise schwanger geworden, gebar er ein kleines Mädchen (M 489; Walker S. 193). Diesen Männern, die sich weiblichen Arbeiten hingeben (M 473-477), entsprechen anderswo Helden, die sich in Frauen verwandeln oder verkleiden (M 480, 482, 483, etc.), zwiespältige Heldinnen (M 469, 493) oder Männer mit zweigeteiltem Gesicht (M 482, 486) . . .

Solche Figuren gab es nicht nur in den Mythen; sie übten zuweilen rituelle Funktionen aus. So vertrauten die Cheyenne die Leitung der Skulptänze einer kleinen Gruppe von Individuen an, die »halb-Mann, halb-Frau« hießen und wie Greise gekleidet waren. Die Stimme dieser Männer, die eine weibliche Lebensform gewählt hatten, schien zwischen den beiden Geschlechtern zu liegen. Im übrigen hatte jeder zwei Namen, einen männlichen und einen weiblichen. Die Jugend liebte sie sehr, denn sie vermittelten bei Heiraten und förderten die Liebeshändel, zu denen die Skulptänze Gelegenheit boten. Im Laufe einer choreographischen Figur machte jede Tänzerin Miene, ihren Kavalier zu fangen. Dessen Schwester oblag es, ihn durch Geschenke zu befreien (Grinnell 4, S. 306 bis 310).

Der Gegensatz zu den Bräuchen der Kansa, die wir oben beschrieben haben, scheint frappierend zu sein. Tatsächlich kommt im einen

Fall die Rolle des Mittelmannes den Krieger zu, was den Gegensatz der Geschlechter verstärkt, die jeweils mit dem Landsmann und dem Feind assimiliert werden; im andern Fall kommt dieselbe Rolle gemischten Figuren zu, die den Gegensatz der Geschlechter, zwischen denen sie vermitteln, verringern. Die Hidatsa wiederum sahen in der Krieger-Laufbahn wie in der der »Mann-Frau« die Pole einer Alternative: ein Heranwachsender, der die eine nicht wollte, mußte notgedrungen die andere nehmen (Bowers 2, S. 220). Doch im matrimonialen Tausch entspricht jede Formel verschiedenen Graden der Spannung zwischen verbündeten Gruppen. Und wenn der Skalp eine Vermittlung zwischen väterlicher und mütterlicher Seite bewirkt, ist es normal, daß sein mythischer Urheber an beiden Naturen teilhat. Wir werden bald einem Hermaphroditen begegnen, den ein Menomini-Mythos mit derselben Rolle versieht (M 495, S. 433).

Schließlich muß noch darauf hingewiesen werden, daß der Skalp und das Menstruationsblut, die uns in dieser Diskussion allein beschäftigen, zu einer komplexeren Gesamtheit mit vier Termini gehören. Die Mythen der Gruppe bringen nämlich noch zwei weitere ins Spiel: einerseits die Schuppen auf der Kopfhaut der Gattin, die, wenn man so sagen darf, Miniskalps sind; andererseits die Leber des Wildbrets, die eine gefräßige und bösartige Gattin essen will. Wir haben schon einmal den in Amerika wohl bezeugten Glauben erwähnt, daß das Menstruationsblut aus der Leber stammt (HA, S. 402). Während die Beziehung zwischen Männer-Skalp und Frauen-Schuppen metaphorischer Art ist, ist die zwischen Leber und Menstruationsblut metonymischer Art; wobei noch hinzuzufügen ist, daß eine junge Frau, die auf Leber versessen ist, sich verhält, als hätte sie das Alter der Menopause schon hinter sich: »Die Frauen verzehren nicht das, was um die Leber des Bisons herum ist, solange sie Kinder haben können, denn dies würde ihnen schaden« (Beckwith 1, S. 302 Fn. 141). Von den Modoc und den Salish bis hin zu den Micmac (Curtin 1, S. 126; Phinney, S. 137; Rand, S. 68) bezeugen zahllose Beispiele von Mythen aus dem nördlichen Amerika, daß die Leber den Greisen vorbehalten war.

Mehr noch. Der Besitz eines Skalps garantiert den Erfolg beim Krieg, das Einnehmen von weiblichen Schuppen führt zu Mißerfolgen bei der Jagd. M 493a, b zufolge ist das Nicht-Einnehmen der Leber durch die Gattin die Voraussetzung für den Erfolg ihres

Mannes bei der Jagd (Hoffman, S. 182-185; Skinner-Satterlee, S. 399 f.). Schließlich verursacht das Menstruationsblut den Mißerfolg beim Krieg: die Indianer der Ebenen entfernten die den Kriegskulten vorbehaltenen Altäre aus dem Zelt, in dem sich eine unpäßliche Frau befand. Man würde also eine Art Kleinscher Gruppe erhalten, wobei dem Skalp, den Schuppen, der Leber und dem Menstruationsblut jeweils die Werte  $x$ ,  $-x$ ,  $\frac{1}{x}$ ,  $-\frac{1}{x}$  zufielen.

Die obenstehenden Überlegungen umreißen eine Antwort auf die Fragen, die wir zu Beginn dieses sechsten Teils stellten (S. 347). Sie veranlassen uns also, weniger pessimistisch zu sein als Lowie, der erklärte (3, S. 9): »Meiner Ansicht nach wäre jeder Versuch, die älteste Mythologie der Stämme der Sioux-Sprache zu rekonstruieren, ebenso vergeblich wie die Suche nach ihrer ältesten Kultur. Es besteht kein Zweifel, daß die Sioux, bevor sie sich in gesonderte Stämme verteilten, eine Kultur und eine Mythologie besaßen. Doch im Laufe der Jahrtausende . . . ist nichts übriggeblieben, von dem sich behaupten läßt, daß es sich um jenes alte Erbe handelt; es sind vielmehr wechselseitige Entlehnungen oder solche von benachbarten Völkern.« Dies ist sicherlich richtig, verwehrt uns jedoch nicht, auf sehr frühe Zeiten zurückzugreifen.

Die Suche nach einer plausiblen Genese der Stachelschwein-Fassung hatte uns nach und nach zu einer Mythologie der Kopfjagd geführt, deren Archaismus durch ihre inneren Merkmale sowie ihr Verteilungsgebiet offenbar wird. Als Grundlage dieser Mythologie haben wir zwei -homomorphe Triaden gefunden, zwischen denen die Mythen eine funktionale Beziehung herstellen. Auf der einen Seite drei Arten von Schmuckstücken oder Trophäen: der Skalp, die Borstenstickerei, die Schamhaarfransen; auf der anderen Seite drei Arten von kosmischen Wesen: die Sonne, der Mond und der Stein. Der Skalp gehört zur Kategorie des Fernen, die Schamhaare zu der des Nahen, so wie die Sonne fern am Himmel steht und der Stein dicht auf der Erde liegt. Die Mythen verwerfen diesen Parallelismus, indem sie die Kopftrophäe zu dem Mittel für einen Bruder und eine Schwester machen, beieinander zu bleiben, und den Stein zu dem Mittel, das gegenteilige Resultat zu erzielen. Aber die Mythen sagen auch, daß Sonne und Mond sich im rechten Abstand voneinander halten, wie es auch Mann und Frau tun, wenn letztere,



statt den Skalp oder die Schamhaare ihres Partners zu begehren, sich anschickt, ihm Mokassins zu sticken.

Zudem bringen die Mythen dieses System mit einer Philosophie der weiblichen Regeln in Zusammenhang. Vom Menstruationsblut verseucht, kann ein Held in der Nähe seiner Schwester bleiben, sofern er sich in eine Kopftrophäe verwandelt (M 474); von der Umarmung seiner Schwester verseucht, muß sich ein Held in einen Stein verwandeln, um sicher zu sein, fern genug zu bleiben. Wir haben den Grund für diese Dialektik aufgezeigt: die unpäßliche Frau, die zu einer zeitweiligen Isolierung verurteilt ist, hält ihren Mann *auf Distanz*, und alles geht so vor sich, als würde sie während dieser Zeit und in metaphorischem Sinn *in die Nähe* der Ihren zurückkehren. Seither verstehen wir, daß dieselbe Mythengruppe sich vornimmt, sowohl den Ursprung der Regeln, der ehelichen Eifersucht wie der Witwenschaft zu begründen (s. oben, S. 397). Der Eifersüchtige macht sich Illusionen, wenn er glaubt, daß eine Gattin unwiderruflich empfangen werden kann. Das Auftreten der Regeln signalisiert eine Art Rücknahmerecht; sobald man sie unter diesem Blickwinkel untersucht, der weniger derjenige der Unpäßlichkeit als der periodischen Unverfügbarkeit ist, wird es klar, daß die Witwenschaft des Mannes aus einer Unverfügbarkeit der Gattin resultiert, die die Menstruation bereits vorübergehend aufzwang und die durch den Tod nur endgültig geworden ist. Witwenschaft und Eifersucht illustrieren also extreme Bedingungen, unter denen die lebendige, aber periodisch verminderte Frau die rechte Mitte einnimmt. Dasselbe gilt für jene extremen Schmuckstücke wie den Skalp und die Schamhaarfransen, zwischen denen die Borstestickerei steht, das Symbol der weiblichen Tugenden; und schließlich auch für die Sonne und den Stein, denn zwischen der täglichen Periodizität der einen und der Abwesenheit von Periodizität beim anderen illustriert der Mond die Periodizität in den reichsten und differenziertesten Formen.

Man braucht nur das Schema der Abb. 36 zu betrachten, um nachzuprüfen, daß das Stachelschwein, wenn es aus den genannten Gründen die Rolle eines metaphysischen Tiers spielen muß, über einen Platz verfügt, der im System bereits vorgesehen ist: neben dem Mond, mit dem die Mythen es identifizieren. Denn wie der Mond ist auch das Stachelschwein ein periodisches Wesen. Und seine Borsten dienen zur Herstellung von Stickereien, die, wie man anti-

zipierend fast sagen könnte, zwischen dem Skalp, der der Sonne kongruent ist, und der Schamhaarfranse stehen. Zweifellos sind diese Haare dem Stein, der Antithese der Sonne, nicht in der Weise kongruent, wie Skalp und Sonne einander kongruent sind. Immerhin wissen wir durch M 466, daß der Stein den Mond transformiert, und zwar aufgrund derselben Operation, welche die Borsten in Schamhaare transformiert. Diese Drehung darf uns nicht überraschen, denn sie ist ein besonderer Fall des kanonischen Gesetzes, das wir schon einmal formuliert haben (L.-S. 5, S. 252 [251]; HA, S. 269).

Nachdem die Verbindung des Stachelschweins mit dem Mond auf diese Weise validiert wurde (in Mythen, die sich, vergessen wir es nicht, bereits auf den Ursprung der Menstruation bezogen (vgl. oben, S. 369), bleibt noch ein Problem zu lösen: warum beginnen alle Mythen der Stachelschwein-Fassung mit der Episode vom Streit der Gestirne?

Erinnern wir zunächst daran, daß in einigen Mythen, welche die Erbeutung des Skalps und seine Riten begründen, Sonne und Mond eine Rolle spielen. Mond, die Gattin von Sonne, setzt sich bei ihrem grausamen Gatten für den Mann mit der Narbe ein (M 482b). Oder der Held erhält die Hilfe von zwei alten Frauen, die Sonne und Mond sind (M 483). Nun haben wir diese Mythen aber auch deshalb aufgenommen, weil wir in ihnen Transformationen von Mythen der zentralen Algonkin sahen (M 473-477), vor allem Menomini-Mythen (M 478-479), die bereits Mandan- und Hidatsa-Mythen transformierten (M 464-465), in denen zum ersten Mal das Problem der Dekaden aufgetaucht war. Um dieses noch immer bestehende Problem zu lösen, müssen wir, wie wir nun sehen werden, den umgekehrten Weg gehen. Denn um die Rolle von Sonne und Mond in den Mythen vom Ursprung der Skalps zu verstehen, ist es notwendig, daß wir von den Mythen der Ebenen, die wir soeben erwähnten, zu denen der Menomini zurückkehren, die auf einem anderen Weg wieder zu den Mandan- und Hidatsa-Mythen führen, von denen wir ausgegangen waren. Hier nun der Mythos vom Ursprung der Skalps, so wie ihn die Menomini erzählen:

*M 495. Menomini: Rot-Kopf*

Es war einmal ein Indianer, den seine Frau schlecht behandelte. Er war ein guter Jäger, aber seine unersättliche Gattin schleppte das Wild fort, sobald er es getötet hatte. Außerdem benahm sie sich schlecht. Das verstimmt den Indianer, und er wollte sie verlassen. Da er ein wenig zaubern konnte, erhielt er die Hilfe eines Hirschtiers mit weißem Fell, das er gerade niedergeschlagen hatte. Während sich der an einem Baum hängende Körper des tierischen Komplizen den Bemühungen der Frau, ihn abzuhängen, widersetzte, ergriff er die Flucht.

Obwohl die Frau durch die List des Tiers aufgehalten worden war, entdeckte sie die Flucht ihres Mannes und wollte ihn einholen. Es gelang ihm zunächst, sie abzulenken, indem er magische Hindernisse schuf. Dann begegnete er einem Mann, der gerade damit beschäftigt war, Fleisch zu rösten, und er bat ihn um Hilfe, denn seine Verfolgerin war ihm dicht auf den Fersen.

Ungerührt lud der Unbekannte den Helden ein, ein langes Stück Darm an einem Ende zu essen, während er selbst am anderen Ende ein gleiches tun wolle, wobei sie es so weit wie möglich in die Länge ziehen sollten. Unterdessen kam die bösertige Frau immer näher. Von Schrecken ergriffen, beeilte sich der Held, seine Hälfte des Darms zu verschlingen, und die Münder der beiden Tischgenossen vereinten sich gerade noch rechtzeitig, und der gesättigte Unbekannte stand auf, lud sich den Bären, den er getötet hatte, auf den Rücken und befahl dem Helden, sich rittlings auf diesen zu setzen, damit er sie beide leichter tragen könne.

Er erhob sich mit seiner Last in die Lüfte, als die Frau eintraf: »Nicht weil deine Schwester gut ist, entführst du meinen Mann«, schrie sie dem Retter zu. »Und ausgerechnet in dem Augenblick, wo ich euch beide töten wollte! Ich bin wahnsinnig eifersüchtig!«

Der Unbekannte war niemand anderes als Sonne oder das Licht des Tages. Er lebte mit seiner Schwester im Himmel, die den Helden schief ansah, obwohl Sonne ihn gebeten hatte, ihnen Gesellschaft zu leisten. Immer wenn das Gestirn abwesend war, beschimpfte und mißhandelte sie den armen Mann, denn sie fand ihn häßlich.

Eines Tages hatte er genug davon und unternahm eine Wanderung. Er begegnete einem übernatürlichen Beschützer, von dem er erfuhr, daß die Schwester von Sonne zehn Liebhaber hatte; deshalb störte sie seine Anwesenheit. Er versprach dem Helden, ihm bei ihrer Vernichtung zu helfen, aber er müsse ihn auf seine Schulter nehmen, denn er sei nur ein halber Mensch, wie er sagte: Hermaphrodit und verkrüppelt. Die beiden Verbündeten töteten einen der Liebhaber, der rote Haare hatte. Sie nahmen den Skalp, dann kehrte der Held zu Sonne zurück. Kaum war er eingetreten, als die Schwester des Gestirns ihn zu beschimpfen begann:

»Wie häßlich du bist mit all deinen Eingeweiden! Ich sehe sie ganz verknotet in deinem Bauch!« Sonne hörte es und tadelte sie. Er hatte den Mann eingeladen, um einen Freund zu haben, und nicht, damit man ihn beleidige.

Der Indianer jagte und brachte immer Wild mit, wenn er nicht gerade den Krüppel auf seinem Rücken spazientrug. Er tötete auch fünf weitere Liebhaber mit roten Haaren und nahm ihre Skalps. Der Krüppel rieb den Rücken seines Schützlings mit dem Fett der Kadaver ein und empfahl ihm, die Skalps seinem Freund Sonne anzubieten. Dieser stieß Freuden schreie aus. Er sagte, daß er sich daraus einen wunderschönen Mantel machen wolle. So geschmückt bot er den Massen das herrlichste Schauspiel, das sie je gesehen hatten. Seine Dankbarkeit wuchs noch, als er die Skalps der letzten Liebhaber erhielt. Und seine Schwester wagte nichts zu sagen, so große Angst hatte sie vor ihm.

Der Krüppel unterrichtete den Helden davon, daß die Frau ihm Avancen machen werde und daß er sie zurückweisen müsse, denn sie suche nur nach einem Vorwand, um sich zu rächen. Doch das Fleisch ist schwach: er konnte nicht widerstehen und heiratete sie. Sie bekamen einen Sohn und eine Tochter. Eines Tages riet Sonne seiner Schwester, ihren Mann auf die Erde zu begleiten, damit er die Seinen wiedersehen könne, verlangte jedoch, daß man ihm den Knaben, seinen Neffen, anvertraute. Er gab seiner Schwester alle möglichen Ratschläge, damit sie sich bei den Indianern gut behehme.

Das Paar blieb lange fort, während ihr Sohn bei Sonne aufwuchs; der beschloß, ihn zu seinem Vertreter zu machen. Alles ging anfangs gut, doch einmal übertrat der Knabe die Weisungen seines Onkels und wählte eine Abkürzung: er kehrte auf dem geraden Weg zurück statt wie üblich auf der gebogenen Straße. Sonne war sehr betrübt. Alles war nun verdorben für die Menschen, die Wintertage waren zu kurz, und sie würden mit ihrer täglichen Arbeit nicht zu Rande kommen.

Sonne machte sich auch über das Betragen seiner Schwester Sorgen. Zunächst hatte sie den üblen Reden der anderen Frauen keine Aufmerksamkeit geschenkt, die neidisch waren, daß sie einen so guten Jäger zum Mann hatte. Dann vergaß sie die Ratschläge ihres Bruders und starrte die bösen Weiber so feindselig an, daß sie starben. Sonne war sehr unzufrieden, rief sie mit ihrem Mann und ihrer Tochter in den Himmel zurück und machte die Opfer wieder lebendig. All dies geschah, als Sonne und Mond menschliche Gestalt annahmen und zur Hälfte Menschen wurden. (Skinner-Satterlee, S. 371-376)

Eine andere Menomini-Version (M 495b; Bloomfield 3, S. 531-537) kehrt die Figur des Helden um: aus einem Erwachsenen, der trotz

seinen Jagdtalenten schlecht verheiratet war, wird er zu einem erfolglosen Jüngling, der sich gegen die Initiation auflehnt. Diese Transformation ist offensichtlich derjenigen des häßlichen und unglücklichen Liebhabers in einen schönen und faulen Sohn in dem Zyklus vom Mann mit der Narbe homolog; und wenn man noch weiter zurückblickt, auch derjenigen der Gattin in eine Nicht-Schwester in dem Zyklus der unverheirateten Brüder. Wenn der Held von M 495b endlich zu fasten beschließt, um seinen Schutzgeist kennenzulernen, nimmt ihn Mond unter ihren Schutz. Sie führt ihn in den Himmel, stellt ihn ihrem Bruder Sonne vor und heiratet ihn. Sie bekommen bald einen Sohn, der schnell heranwächst, und sein Onkel beschließt, sich von ihm vertreten zu lassen. Wie in der vorstehenden Version wählt der Knabe eine Abkürzung, und Sonne tadelt ihn, die Dauer der Tage verkürzt zu haben.

Dann fordert Sonne seinen menschlichen Schwager auf, ihn bei seinem täglichen Gang zu begleiten. Gegen Mittag erblicken sie in einem Dorf einen Mann, der sich bei seiner Arbeit zufällig schneidet und beim Anblick seines eigenen Bluts in Ohnmacht fällt. Sonne erhält von den Menschen ein Hundeopfer, zweifellos damit er den Verletzten heile. Am Nachmittag sehen die himmlischen Reisenden Männer, die einander bekriegen; derjenige, den Sonne begünstigt, trägt den Sieg davon. Als sie am Abend schließlich heimkehren, stellen sie fest, daß ihre Schwester und Gattin, Mond, unpäßlich ist: dies ist der Ursprung der Regeln.

Öffnen wir hier eine Parenthese, um die dreifache Transformation zu notieren: [*Wunde eines Mannes, (nicht-kriegerisch)*]  $\Rightarrow$  [*kriegerisch*]  $\Rightarrow$  [*Wunde einer Frau, (nicht-kriegerisch)*]. Wenn wir diese Transformation verlängerten, würden wir in der Tat zum Zyklus der unverheirateten Brüder zurückkehren, der den Ursprung der Regeln hinter der Metapher einer *kriegerischen Wunde* verbirgt, die einer Frau zugefügt wird. Im übrigen hat hier die logische Forderung Vorrang vor der der Physiologie, da Mond ihre ersten Regeln nach der Geburt ihres Sohns bekommt. In einem anderen Menomini-Mythos (Bloomfield 3, S. 559) fällt ebenfalls wie in M 495b ein Mann in Ohnmacht, aber nicht, weil er sein Blut während einer friedlichen Betätigung fließen sah, sondern weil ihn eine unpäßliche Frau (deren Blut fließt) angesehen hat.

Die Fortsetzung von M 495b reproduziert die der ersten Version, und beide enden auf die gleiche Weise. Aber wir kennen Mythen

aus Stämmen, die den Menomini mehr oder weniger nahestehen, welche die Protagonisten in verschiedenen Positionen kommutieren. Die Ottawa (M 496; Schoolcraft 2, S. 228-232, und Williams, S. 249 ff.) erzählen, daß Mond, die Schwester von Sonne, auf der Erde einen Indianer gefangen nahm, der ihr Gatte wurde. Sie ließ ihn an einer Kette wieder hinab, verbot ihm aber, sich mit einer menschlichen Frau wiederzuverheiraten (vgl. M 387c).

Die Pawnee (M 497; G. A. Dorsey 2, S. 194 ff.) kehren sowohl den Ottawa-Mythos wie den Menomini-Mythos um. Sie erzählen, daß eine Person namens Sonnen-Strahl seine junge Gattin aushungerte und einschloß. Mehrere Male versuchte diese zu fliehen, doch ihr Verfolger fing sie wieder ein und mißhandelte sie noch mehr. Schließlich beschuldigten die Bewohner eines Dorfes, in das sie sich geflüchtet hatte, Sonnen-Strahl, ein himmlisches Wesen, in die Rechte einer irdischen Gattin einzugreifen. Von diesen Vorwürfen verwirrt, kehrte er zu Sonne zurück, um wieder seinen Platz unter den Strahlen des Gestirns einzunehmen. Nie wieder würde er eine irdische Frau heiraten . . .

Diese Variante hat ein Gegenstück bei den Mandan (M 498; Maximilian, S. 365) mit der Geschichte des Indianers, der die Identität des »Herrn des Lebens« zu erschleichen versuchte, um eine menschliche Frau zu verführen, die sich in diesen Gott verliebt hatte. Der entdeckte den Betrug und ließ zwei Seile zur Erde hinab, die dazu dienten, das junge Mädchen in den Himmel zu ziehen. Daß es eine solche Version bei den Mandan gibt, verdient um so größere Aufmerksamkeit, als alle Mythen, die wir erwähnt haben, um das Thema der ehelichen Eifersucht kreisen, wie ein Mythos gleicher Herkunft, von dem wir schon gesprochen haben und der mit der Verwandlung der eifersüchtigen Frauen in wilde Sonnenblumen endet, die man seither nicht mehr ausreißen und gegen die man nicht urinieren darf (M 481; Bowers 1, S. 373). Dieses letztere Verbot transponiert ein anderes, das Mond für sich selbst erläßt in einem Mythos, den wir noch erörtern werden, und läßt damit eine Gegensatzstruktur vermuten: *Mond/Sonnenblume*, *Urin/Menstruationsblut*, etc., die erforscht zu werden verdiente.<sup>2</sup>

2 Um jeder Zweideutigkeit vorzubeugen, möchten wir gleich betonen, daß die Sioux-Sprachen die Sonnenblume nicht in bezug auf die Sonne benennen wie das Französische oder Englische. Vgl. Mandan: *mapèbo-sedèh*, »Körner zum Mahlen« (wir danken hier Prof. H. C. Conklin von der Yale-Universität, der diese Information von einer Mandan-Indianerin eingeholt hat); Dakota: *wahcha zizi*, »gelbe Blume«; Omaha-Ponca:



Wir haben soeben einen Mythos angekündigt, bei dem uns in erster Linie die Transformationen interessieren, die es erlauben, die Punkte zu erhellen, die in den anderen Versionen dunkel geblieben sind.

*M 499. Ojibwa: die beiden Monde*

Ein junger Indianer namens Rot-Strumpf lebte allein mit seinem Vetter (Sohn der Schwester des Vaters). Da sie keine Frauen hatten, kochten sie selbst und sammelten selbst das Holz. Dem Vetter gefiel dies sehr, und erschockierte Rot-Strumpf, als er den Schwur tat, daß sie niemals heiraten würden.

Kurz darauf begegnete der Unvorsichtige mehrere Male im Wald einem entzückenden Mädchen, in das er sich verliebte. Doch kaum hatte sie ihm zugelächelt, als sie in den Lüften verschwand. Rot-Strumpf, den die Verzweiflung seines Gefährten rührte, machte sich auf die Suche nach der Frau; er entdeckte sie, zerschnitt die Schnur, an der sie in den Himmel steigen wollte, und nahm sie mit sich. Der Vetter heiratete sie; sie erwies sich als vollkommene Hausfrau.

Der Winter kam. Eines Tages, als die Vettern auf der Jagd waren, schlich sich ein Unbekannter, der die Gestalt von Rot-Strumpf angenommen hatte, in die Hütte und entführte die junge Frau. Obwohl sie sich wehrte, schleppte er sie in ein fernes Dorf, wo alles rot war, und wo zerlumpte Bucklige wie Frauen das Korn in Schalen zerstampften. Der Räuber, der als Kopf einen kahlen Schädel hatte, erklärte der Heldin, daß diese Buckligen die Ehemänner der Frauen seien, die er gefangen hatte [vgl. M 479]. Und er schloß sie in eine große Hütte voller kahler Frauen ein. Die Heldin, die sehr schöne Haare hatte, erschrak ob der Vorstellung, dasselbe Schicksal zu erleiden, und versuchte, nicht einzuschlafen; doch gegen Morgen schlummerte sie ein und erwachte ebenfalls kahl.

*zha-zi*, »gelbes Kraut«. Der Grund für das Verbot könnte anderswo liegen: die Stämme des oberen Missouri pflanzten die Sonnenblume an, die auch wild wuchs (Maximilian, S. 346; Heiser, S. 435), und es scheint bezeichnend zu sein, daß das von M 481 erlassene Verbot ausdrücklich die wilden Pflanzen betrifft, denen man, wenn man sie ungeniert behandelte, die Bestimmung absprechen würde, auch Kulturpflanzen zu sein. In dieser Hypothese wäre die Sonnenblume eine *Mischung* wie der Mond, die Borstenstickerei und der Hermaphrodit in den anderen Triaden der Gruppe. In Südamerika haben wir ähnliche Vorstellungen bezüglich eines Nachtschattengewächses gefunden, Mittelding zwischen den wilden und den kultivierten Pflanzen, das daher besondere Aufmerksamkeit verdient (HA, S. 342 f.).

Die Beschreibung von Henry (Coues, S. 323) aus den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts bestätigt sehr gut unsere Interpretation: »Die Sonnenblumen: sie wachsen in Wahrheit fast überall, ohne daß man sie anpflanzte, in geringer Entfernung der Felder, dort, wohin der Wind die Samen geweht hat; doch diese pflücken die Indianer nicht, denn sie kommen denen nicht gleich, die man gesät und gepflegt hat, wie es sich geziemt.«

Weinend verließ sie die Hütte, ging auf gut Glück los, bis sie erschöpft vor Müdigkeit und Kummer niedersank. Sonne, die gerade vorbeikam, fragte sie aus und ließ ihre Haare mittels Fichtensaft wieder nachwachsen, der mit Fett vermischt und mit Wasser verdünnt war.

Er bat sie, ihm zu folgen, warnte sie aber auch davor, daß seine alte und böartige Gattin Mond seine Abwesenheit nützen könnte, um sie zu töten; denn sie reisten jeder auf seiner Seite und waren selten in der Wohnung beisammen. Es wurde Nacht, als Sonne mit seinem Schützling eintraf. Mond verließ sie bald. Sie sah auf die Erde hinab und erblickte eine Indianerin, die Ahornzucker machte und den Sirup in einen Topf umfüllte. Während dieser Arbeit mußte die Frau urinieren, und sie ging hinaus, ohne ihren Eimer abzustellen, und erleichterte sich, wobei sie das Nachtgestirn betrachtete. Dieses schlechte Benehmen erzürnte Mond; sie fesselte die Schuldige und steckte sie samt ihrem Eimer in ihre Kiepe. Um sie für eine Bosheit zu bestrafen, die zur Gewohnheit wurde, verurteilte Sonne seine Gattin dazu, das Opfer zu tragen; dies ist der Ursprung der Mondflecken, in denen man noch heute die Frau mit ihrem Eimer erkennen kann.

Während der täglichen Abwesenheit von Sonne, der sein Mündel unaufhörlich warnte, versuchte Mond mehrere Male, sie zu töten. Fast wäre es ihr mit einer Schaukel gelungen, welche die Heldin in eine Art natürlichen Brunnen warf. Doch sie erinnerte sich daran, daß sie der Schützling der Donner war. Sie bat diese um Hilfe, und sie befreiten sie [vgl. M 479a, b]. Als sie in die Hütte zurückgekehrt war, fragte sie Sonne, ob er seine Frau wirklich liebe. Und als er es verneinte, lieferte sie die Zauberin den Donnern aus, die sie verschlangen. Sonne war entzückt, sie los zu sein, und bat die Heldin, den Platz des nächtlichen Planeten einzunehmen und den Menschen eine Freundin zu sein.

Einmal, als sie sich gemeinsam ausruhten (folglich während einer mondlosen Nacht), versuchte der Mann mit dem Schädel seine Gefangene zurückzuerobern, aber Sonne verjagte ihn durch seine Hunde.

Auch der Vetter von Rot-Strumpf hatte sich auf die Suche nach seiner Frau gemacht. Er folgte ihrer Spur, gelangte in eine Lichtung, wo die Buckligen ihm sagten, daß ihr Geschick auch ihn ereilen würde. In der Tat besiegte der Dämon seinen Gegner im Kampf, zerbrach ihm die Wirbelsäule und machte ihn bucklig. In Lumpen gekleidet, mit einem Stößer und einem Sack voll Maiskörnern versehen, wurde der Unglückliche zur Zwangsarbeit verurteilt.

Unterdessen dachte Rot-Strumpf über den Fluch nach, den sein Vetter gegen die Heirat ausgestoßen hatte, und, wie es scheint, auch über das Opfer, das er selbst gebracht hatte, als er die schöne Unbekannte nicht heiratete. All ihr Leid, so dachte er, kam daher. Und als eine liebreizende

Frau ihm die Ehe anbot, stieß er sie zurück und machte sich auf die Suche nach den Verschwundenen.

Er kam zu dem bösen Geist, besiegte ihn im Kampf, brach ihm die Wirbelsäule, verlängerte sein Gesicht und verstieß ihn in die chthonische Welt. Dann richtete er den Rücken der Buckligen auf, befreite die Frauen, brachte die Paare wieder zusammen und schickte sie alle dorthin zurück, wo sie hergekommen waren. (Jones 2, Teil 2, S. 623-653)

In mehrerer Hinsicht ist dieser Mythos interessant. Zunächst ermöglicht er es, eine Frage zu entscheiden, die wir zu Beginn dieses Buches stellten, als wir bei den Ojibwa einen Mythos fanden (M 374, S. 60), der mit einem anderen Mythos aus Südamerika fast identisch war, den wir im vorigen Band ausführlich erörtert hatten. Dieser Mythos der Warrau-Indianer (M 241) gehört nun aber zu einem Zyklus vom wilden Honig, einem Produkt, das in den nördlichen Gegenden Nordamerikas fehlte, wo der Ahornzucker, zumindest was die Ernährung betraf, einen ähnlichen Platz einnahm. Folgt jedoch daraus, daß die Mythen den Zucker und den Honig auf die gleiche Weise behandeln? Wenn die Antwort positiv ausfiel, hätten wir die Voraussetzungen für ein wirkliches Experiment geschaffen, dessen Ergebnisse *a posteriori* die Hypothesen über die semantische Funktion des Honigs validieren würden, die wir einzig anhand der südamerikanischen Fakten erschließen mußten. Dieses Experiment wird uns M 499 ermöglichen.

Im Laufe des vorigen Bandes haben wir nach und nach eine Philosophie des Honigs sichtbar gemacht, die auf der Analogie dieses Naturprodukts mit dem Menstruationsblut gründete.<sup>3</sup> Beide sind

3 Dieses Buch war schon satzfertig, als uns unser Kollege Gérard Reichel-Dolmatoff von der Universität Bogotá freundlicherweise den unveröffentlichten Text einer Unterhaltung mit einem Chaco-Informanten übermittelte, der eine ganze Theorie entwickelt, die den wilden Honig mit dem Sperma assimiliert. Diese bemerkenswerte Umkehrung eines Systems, das wir in einem großen Gebiet ermittelt haben, das von Venezuela bis Paraguay reicht, widerspricht nicht unserer Interpretation, sondern bereichert sie um eine zusätzliche Dimension. In der Tat ist das Sperma *das, was* vom Gatten auf die Frau übergehen *muß*, das Menstruationsblut *das, was nicht* von der Frau auf den Gatten übergehen *darf*. Nun haben wir aber in *Vom Honig zur Asche* gezeigt, daß der Honig *das* ist, was vom Gatten auf die Eltern der Frau übergehen muß, also dieselbe Richtung nimmt wie das Sperma, jedoch darüber hinausgeht. Desgleichen haben wir im vorliegenden Band festgestellt (oben, S. 425 ff.), daß auch der Skalp vom Gatten auf die Frau übergeht, häufiger auf deren Eltern. Man erhält somit ein verallgemeinertes System mit vier Termini, in dem einerseits das Menstruationsblut und das Sperma, andererseits der Skalp und der Honig einander entsprechen. Der Gatte überträgt das Sperma auf seine Frau, und mittels seiner Frau überträgt er den Honig auf seine Schwiegereltern als Ent-

erarbeitete Substanzen, die aus einer Art Infra-Küche resultieren, im einen Fall einer pflanzlichen (denn die südamerikanischen Indianer ordnen den Honig den Pflanzen zu), im anderen einer tierischen. Außerdem kann der Honig gesund oder giftig sein, so wie die Frau unter normalen Umständen ein »Honig« ist, aber Gift ausscheidet, wenn sie unpäßlich ist. Schließlich haben wir gesehen, daß die Honigsuche für das Denken der Eingeborenen eine Art Rückkehr zur Natur darstellt, die einen erotischen Reiz hat, der vom sexuellen Bereich in den des Geschmacks transponiert ist und die Grundlagen der Kultur zerstören würde, wenn er zu lange wirkte. Ebenso würde der Honigmond die öffentliche Ordnung bedrohen, wenn man den Gatten erlaubte, sich unbegrenzt aneinander zu erfreuen und ihre Pflichten gegenüber der Gesellschaft zu vernachlässigen.

Wie steht es mit dem Baumzucker? Zunächst gilt es, seine Herstellungsweise zu untersuchen. Im Ahorn (*Acer saccharum*, *Acer saccharinum*) und anderen zuweilen verwendeten Arten (*Acer negundo*, *Hicoria ovata*, *Tilia americana*, *Betula* sp. etc.) stieg der Saft ungefähr zu Beginn des Frühjahrs, wenn der Schnee noch den Boden bedeckte. Zu jener Zeit, die von der Rückkehr der Wanderkrähen angekündigt wurde, verließen die Indianer aus der Gegend der Großen Seen ihre Dörfer, und jede Familie schlug ihr Lager in den Ahornhainen auf, die ihr gehörten. Die Zubereitung des Zuckers fiel vor allen den Frauen zu, während die Männer auf die Jagd gingen. Sie richteten die Unterkünfte wieder her und besichtigten ihre 1200 bis 1500 Behälter aus Birkenrinde, die oft repariert oder, wenn sie unbrauchbar geworden waren, ersetzt werden mußten. Zu Beginn des Frühjahrs konnte man auch leicht die Rinde von den Birkenstämmen lösen, um sie zu zerschneiden, zu biegen und zusammenzunähen. Die Nähte wurden dadurch abgedichtet, daß man sie mit dem Harz der Balsamfichte (*Abies balsamea*) bestrich. Farbe und Qualität des Zuckers hingen von der Weiße und Sauberkeit der Behälter ab (Densmore 1, S. 308-313; Gilmore 1, S. 74, 100 f.; Yarnell, S. 49, 52). Da das Fichtenharz ein bitterer Saft ist, während der des Ahorns süß ist, und da man den Sirup mit Fett vermischte,

schädigung für die Gattin, die er von ihnen empfangen hat. Die Frau, falls sie keine Zauberin ist (vgl. M 24), überträgt das Menstruationsblut nicht auf ihren Mann. Dieser jedoch überträgt den Skalp auf die Verwandten seiner Frau, um zu verhindern, daß die Nicht-Übertragung des Menstruationsbluts die Bedeutung einer Nicht-Übertragung der Frau selbst durch ihre Eltern annimmt und diejenige rückgängig macht, die sie vorzunehmen schienen, als sie in die Heirat einwilligten.

um seine Qualität zu verbessern, sehen wir bereits, daß das Haarwasser, das Sonne in M 499 mit Balsamteilen, denen Fett beigemischt wurde, zubereitet, zur selben Technik gehört wie die Zubereitung des Ahornzuckers, für den der Mythos sich ebenfalls interessiert.

Diese Zubereitung verlangte viel Sorgfalt und eine tage- und nächtelange Arbeit, solange der Zucker nicht fertig war. Man schnitt Kerben in die Stämme und sammelte den heraustropfenden Saft. Durch mehrmaliges Aufkochen in verschiedenen Behältern erhielt man zuerst einen dickflüssigen Sirup, sodann eine körnige Masse, die mit dem Spachtel bearbeitet wurde: den eigentlichen Zucker, den die Indianer sicherlich schon vor der Einführung des Eisengeschirrs kannten, denn sie konnten die Flüssigkeit in Rindenbehältern zum Kochen bringen, ohne daß diese verbrannten. In historischer Zeit bereiteten sie den Zucker in riesigen Mengen zu, die sie das ganze Jahr über aufbewahrten, um in Zeiten des Hungers eine Überbrückungsnahrung zu haben und die restliche Zeit die Nahrungsmittel zu würzen. Sie stellten auch »Wachszucker« her, indem sie den kochenden Sirup in den Schnee gossen, wo er zu einem geschmeidigen Teig gerann, der eine sehr geschätzte Leckerei war.

Wir sehen bereits, daß das Sammeln dieses wilden Produkts, des Ahornsafte, stark derjenigen des Honigs, jenes anderen wilden Produkts, ähnelte. Beide zwangen zur zeitweiligen Rückkehr in den Naturzustand, gekennzeichnet durch ein nomadisches oder halb-nomadisches Leben in den Wäldern, zu einer Zeit des Jahres, da es wenig Nahrungsmittel gab, außer eben den Honig oder den Zucker, dessen Genuß die Sinne befriedigte; aber eine so einseitige Ernährung, so köstlich sie sein mochte, hätte sich nicht über einen längeren Zeitraum durchsetzen können, ohne zu Schäden und Ermüdungserscheinungen zu führen.

Auf diese doppelte, soziologische und alimentäre Paradox reagierten die Indianer der beiden Amerika auf dieselbe Weise. Sie verzehrten dieses köstliche Nahrungsmittel auf zweierlei Art: entweder unmittelbar und regellos, oder nach einem Aufschub und mit allen möglichen Formalitäten, die ein Einverständnis zwischen der natürlichen Substanz und der übernatürlichen Ordnung voraussetzten und es damit erlaubten, den Widerspruch zu überwinden, den das Sammeln, ob ihm nun die Zubereitung folgte oder nicht, zwischen den Forderungen der Kultur und denen der Natur aufwies.

So wie die südamerikanischen Indianer einen freien Verzehr des

Honigs im frischen Zustand und einen geregelten Verzehr des gegorenen Honigs kannten, trafen ihre Artgenossen aus Nordamerika bezüglich des Ahornzuckers eine ähnliche Unterscheidung. Wenn er frisch war, tranken sie ihn frei und unkontrolliert als Wasser: »Zu Beginn des 17. Jahrhunderts war es bei den Micmac-Indianern Brauch, den Saft direkt vom Baum zu trinken, um den Durst zu löschen« (Wallis 2, S. 67). Für die Irokesen war »der frisch gewonnene Saft ein Lieblingsgetränk« (Morgan, Bd. 2, S. 251). Begann man hingegen den Saft zu bearbeiten, dann belegte man ihn augenblicklich mit einem Verbot. Bei den Sauk »war es nicht einmal erlaubt, den Zucker zu kosten, bevor er ganz fertig war«. Dann opferte man einen Hund und forderte acht Personen auf, einen ganzen Kelch zu leeren, ohne einen Tropfen Wasser dazu zu trinken (Skinner 9, Teil 3, S. 139). Wenn also der Saft frisch war wie Wasser, zumindest während der rituellen Periode, schloß der zubereitete Saft das Wasser aus. Ein Mythos der Huron und Wyandot (M 500; Barbeau 1, S. 110 f.; 2, S. 17) erzählt, wie der Geist des Ahorns einst den Saft, der aus dem Baum rann, in Zuckerbrot verwandelte. Eine Indianerin, die ihn erntete, wollte ihn essen, doch der Geist erschien ihr und erklärte, daß sie ihn sorgfältig in einer Schachtel als Talisman aufbewahren müsse. Ganz allgemein waren »die Zeit des Zuckers«, wie die französischen Kanadier sagten, und das ländliche Leben in den Ahornhainen von Zeremonien und Riten geprägt: Tanz des Hundes, der bei den Menomini auch Tanz der Bettler hieß (Skinner 7, S. 210 f.), Kriegstanz bei den Irokesen, um die Ankunft der warmen Jahreszeit und das Aufsteigen des Safts zu beschleunigen (E. A. Smith, S. 115). Aufgrund der vermittelnden Rolle, welche die Bettler und die zeremoniellen Clowns in den nordamerikanischen Riten spielen, wäre es interessant, zu untersuchen, ob der Gegensatz zwischen Kriegern und Bettlern nicht eine Affinität hat zu dem zwischen Kriegern und Hermaphroditen in den matrimonialen Riten der Ebenen, für die wir eine Interpretation skizziert haben (S. 428 f.). Andere rituelle Vorschriften betrafen das Sammeln. Die Menomini verlangten, daß der Saft jeden Tag geerntet wurde, ein bis anderthalb Stunden vor Einbruch der Dunkelheit. Denn wenn man ihn warten ließ, wurde er bitter und unbrauchbar. Auch durfte man ihn nicht vergeuden oder verschütten, denn das hätte die unterirdischen Mächte beleidigt und schlechtes Wetter gebracht. Falls dies eintrat, leerte man die am Fuß der Bäume



stehenden Behälter und drehte sie um, bis es aufgehört hatte, zu schneien oder zu regnen (Skinner 14, S. 167).

Es besteht nämlich noch eine zweite Analogie zwischen dem Ahornzucker und dem Honig. Wir wissen, daß dieser süß oder bitter, gesund oder giftig sein kann, je nachdem, ob er von Bienen oder von Wespen oder verschiedenen Bienenarten stammt, auch je nach dem Zeitpunkt des Sammelns und der Zeit, die vor seinem Verzehr verstreicht. Dieselben Unterschiede vermerkten die nordamerikanischen Indianer bezüglich des Baumzuckers. Zunächst Unterschiede je nach der Art: das irokesische Wort, das den Ahornzucker bezeichnet, bedeutet »süßer Saft«, und diese Indianer verwandten es später auch für den Honig, als sie die Bienen kennenlernten. Den Zucker des Vogelkirschbaums hingegen hielten sie für bitter (Waugh, S. 140 bis 144). Aber wir sahen auch, daß der Ahornzucker selbst süß oder bitter sein konnte, je nachdem, wie lange man brauchte, ihn zu sammeln, und der mehr oder minder großen Sorgfalt, mit der man ihn zubereitete. Wir haben oben auf die Existenz eines Haupt Gegensatzes zwischen dem Ahornsaft und dem Fichtenharz hingewiesen, die zwar ein technologisches Paar bilden, aber von denen der eine süß, der andere bitter ist. Wozu noch kommt, daß das Steigen des Safts eine jährliche Periodizität hatte, während man in Kanada fälschlicherweise glaubte, zweifellos weil man sich der Meinung der Indianer anschloß, daß das Harz während des Vollmonds fließe (Rousseau-Raymond, S. 37). Der Saft und das Harz würden einander also sowohl bezüglich des Geschmacks wie bezüglich des Rhythmus ihrer jeweiligen Periodizität entgegenstehen. Indessen kann auch der Saft bitter werden. Daher rührt eine Ambivalenz, die ein Menomini-Mythos dadurch überwindet, daß er den Saft und den Urin einander annähert:

*M 501a. Menomini: Ursprung des Ahornzuckers (1)*

Der Demiurg Mänäbus entdeckte eines Tages einen Ahornbaum, den ein Rivale ohne sein Wissen erschaffen hatte. Zu seinem Ärger stellte er fest, daß der Saft als dicker Sirup herausfloß. Die Ernte würde lang und schwierig für die Menschen sein, dachte er; und er urinierte in den Baum, was den Saft verdünnte. Die Menschen werden verstehen, daß dies besser so ist, schloß der Demiurg. Sie werden zwar härter arbeiten müssen, aber es wird mehr Saft da sein, auch wenn es nötig ist, ihn zuzubereiten. (Skinner 14, S. 164 f.; vgl. Ojibwa-Variante, Kohl, S. 415)

Dieser Mythos sowie auch der folgende frappieren zunächst durch ihre erstaunliche Ähnlichkeit mit den südamerikanischen Mythen vom Ursprung des Honigs (M 192, 192b; HA, S. 71-76). Hier wie dort ist die Argumentation die gleiche. Der erste Honig und der erste Zucker boten sich dem Menschen überreichlich oder in einer unmittelbar verzehrbaren Form. Doch diese Bequemlichkeit drohte, zu Mißbräuchen zu führen. Der kultivierte Honig mußte also wild werden, oder der auf natürliche Weise wie durch den menschlichen Fleiß zubereitete Sirup mußte sich in Saft verwandeln, der eine lange und harte Arbeit erforderte. Dieser regressive Schritt, Mythen gemeinsam, die aus weit voneinander entfernten, aber mit ähnlichen Problemen konfrontierten Gegenden stammen, findet sich noch ausgeprägter in einer anderen Menomini-Version, die obendrein den Urin in Menstruationsblut verwandelt: Ursprung für das Auftauchen des Safts im einen Fall oder seine Folge im anderen. Doch hier müssen wir zuerst eine Parenthese öffnen.

Wir haben bereits darauf hingewiesen (S. 418 f.), daß die Menomini-Mythen in der Sammlung von Hoffman sich zu einer langen Saga aneinander fügen, wo sie Episoden bilden, welche die Abenteuer des Demiurgen veranschaulichen. Daher muß man sich oft fragen, ob die Zwischenüberschriften, die der Autor liefert, einen Schnitt der Eingeborenen widerspiegeln oder ob sie im nachhinein eingeführt wurden, zur Erleichterung für den Leser. So gibt Hoffman dem Mythos, der uns hier interessiert, die Überschrift »Ursprung des Ahornzuckers und der Menstruation«, wiewohl zwischen diesen beiden Ereignissen lediglich eine zeitliche Beziehung aufscheint. Wir wollen zeigen, daß dieser Schnitt eine rationale Begründung hat, indem wir einen Zusammenhang aufdecken, den der Mythos im Latenzzustand beläßt.

#### *M501b. Menomini: Ursprung des Ahornzuckers (2)*

Der Demiurg Mänäbush ging auf die Jagd und kehrte unverrichteter Dinge zurück. Seine Großmutter Nokomis und er packten ihre Sachen zusammen und ließen sich in einem Ahornhain nieder. Die Alte erfand die Rindenbehälter und sammelte den Saft, der gleich einem dicken Sirup aus den Bäumen rann. Mänäbush kostete ihn mit Vergnügen, wandte jedoch ein, daß eine so leichte Ernte die Menschen faul machen würde. Es wäre besser, wenn sie sich abmühten und den Saft mehrere Tage und

Nächte lang kochten; das würde sie beschäftigen und sie daran hindern, üble Gewohnheiten anzunehmen.

Er kletterte auf den Gipfel eines Baums und schüttelte seine Hand, aus der ein Regen floß, der den Sirup verdünnte. Deshalb müssen die Menschen hart arbeiten, wenn sie Zucker essen wollen.

Später wunderte sich Mänäbush, als er sah, daß seine Großmutter kokett wurde. Er spionierte ihr nach und überraschte sie, als sie mit einem Bären schlief. Der Demiurg nahm trockene Birkenrinde, zündete sie an und warf diese improvisierte Fackel auf das Tier. An der Flanke verbrannt, rannte der Bär zum Fluß, um die Flammen zu löschen, aber er kam vorher um. Mänäbush brachte den Leichnam nach Hause und bot seiner Großmutter ein Stück davon an. Da sie es mit Abscheu von sich wies, schleuderte er einen Blutklumpen in den Bauch der Alten, die erklärte, daß in Zukunft die Frauen jeden Monat unpäßlich sein und gegorenes Blut erzeugen würden. Mänäbush aber bereitete sich ein Festmahl mit dem Fleisch des Bären und legte den Rest beiseite. (Hoffman, S. 173 ff.)

Wir werden das Motiv der lüsternen Großmutter im nächsten Band wieder aufgreifen, wenn wir Mythen aus dem Nordwesten von Nordamerika untersuchen, die ihm einen sehr großen Platz einräumen. Hier ist es aufgrund der Tatsache von besonderem Interesse, daß es unmittelbar auf den Ursprung des Ahornzuckers folgt. In *Vom Honig zur Asche* haben wir nämlich mit Hilfe von süd-amerikanischen Mythen festgestellt (S. 128 f., 324-333), daß zwischen dem Honig, einem verführerischen Nahrungsmittel, und der Figur eines verführerischen Tiers eine Verbindung besteht: d. h. zwei Verkörperungen – auf alimentärer und auf sexueller Ebene – des Einflusses der Natur, einmal im wörtlichen und einmal im übertragenen Sinn. Hier finden wir dieselbe Verbindung wieder, diesmal jedoch zwischen dem Ahornzucker und dem verführerischen Tier, was die semantische Homologie zwischen Zucker und Honig bestätigt. Zwischen den beiden Episoden von M501b knüpft der Zwischenfall mit der Fackel ein subtiles Band, denn die Birkenrinde kommt zweimal in der Erzählung vor: zuerst dient sie zur Herstellung von Behältern für einen Saft, der *wie Wasser* rinnt, sodann zur Herstellung einer Fackel, die *wie Feuer* brennt. Und in der Tat hat die Birkenrinde die doppelte Eigenschaft, nicht im Feuer zu brennen, wenn sie Wasser enthält, selbst wenn es zum Kochen gebracht wird, während sie trocken den geschätztesten Brennstoff liefert (Speck 10, S. 100). Indem der Mythos die Ambivalenz der Rinde betont, be-

stätigt er den Parallelismus der beiden Episoden, die er danach erzählt.

Vor allem aber führen M 501a und M 501b zu M 499 zurück und lassen ihn im neuem Licht erscheinen. Dazu müssen wir zunächst daran erinnern, daß die beiden Menomini-Mythen vom Ursprung des Ahornzuckers symmetrisch sind: der eine macht den Urin eines Mannes zum *Antezedens* des Safts, der andere das Blut, das nur aus einer Frau fließen kann, zum *Folgesatz* eben dieses Safts. In diesem Sinne kehren die beiden Versionen M 499 um, in dem eine Frau die Herstellung des Zuckers unterbricht, um urinieren zu gehen; mit ihrem Eimer voller Sirup eingefangen, stellt sie in Zukunft die Flecken des Monds dar, die andere Mythen – die sozusagen die amerikanische Vulgata widerspiegeln – als Beschmutzungen durch das Menstruationsblut interpretieren. Folglich konzipieren M 499 und M 501b beide eine enge Beziehung zwischen dem Ursprung des Ahornzuckers und dem der Menstruation. Der einzige Unterschied in dieser Hinsicht rührt daher, daß im einen Fall diese Beziehung eine innere und Ähnlichkeitsbeziehung ist, während sie im anderen Fall äußerlich und eine Kontiguitätsbeziehung wird.

Eine Bemerkung ganz anderer Art stützt unsere Beweisführung. Wie die Indianer der Ebenen feierten auch die Ojibwa eine große jährliche Zeremonie, aber sie weihten sie den Donnern, nicht der Sonne, und behaupteten, daß diese Form des Rituals älter sei als die andere (Skinner 5, S. 6 ff.). Die Ojibwa der Ebenen oder Bûngi, die diese Zeremonie vielleicht von den Cree entlehnt hatten, zelebrierten sie im Herbst mittels eines vier Tage währenden Fastens, dem Gesänge und Klagen folgten. Zum Schluß ließ man Rindenschalen voller Ahornsirup herumgehen, den die Teilnehmer tranken. Erinnert das nicht an das »süße Wasser«, das die Arapaho während des Sonnentanzes verteilten und welches das Menstruationsblut symbolisierte, das diesmal einen positiven Wert hatte, als Pfand der Fruchtbarkeit? Wir haben auf diesen Aspekt hingewiesen (s. oben, S. 224; vgl. Dorsey 5, S. 157 f.), und diese Besonderheit würde sich erklären, wenn, wie es zuweilen zwischen benachbarten Stämmen vorkommt, der Ritus der Ebenen einen älteren nördlichen Ritus umkehrte und, da das Naturprodukt an einem anderen Wohnsitz fehlte, eine Symbolik aufleben ließe, welche die Mythen, die sich auf sie beziehen, im Latenzzustand beließen. Wie das himmlische Stachelschwein, der metaphysische Widerschein eines weiter nördlich realen Tiers, wäre

damit das »süße Wasser« ein Ahornsirup, der zwangsläufig zu einem imaginären Getränk wurde.

Aus den vorstehenden Überlegungen folgt, daß sich die Analyse der Mythologie des Zuckers in Nordamerika vollständig mit jener deckt, die wir von der Mythologie des Honigs in Südamerika im zweiten Band dieser *Mythologica* vorgenommen haben. Hier hat der Honig, dort der Sirup eine Affinität zum Menstruationsblut, die damit zusammenhängt, daß bald die tierische Sekretion, bald die pflanzliche Sekretion für die Mondflecken verantwortlich gemacht wird. Aber wie viele südamerikanische Honigsorten stammt auch der Ahornsirup von einem Baum; und die Mythen des tropischen Amerika lassen den Honig und das Menstruationsblut zusammenfallen, wenn sie den negativen Wert, den der erste erhalten kann, zum Äußersten treiben.

Mehr noch. Den nordamerikanischen Mythen zufolge regredierte der ursprüngliche Sirup durch den Zusatz männlichen Urins zum Saft. Und der Urin, jedoch ein weiblicher, war auch die Ursache dafür, daß der Sirup die metaphorische Funktion erhielt, die gewöhnlich dem Menstruationsblut zufällt: nämlich die, die Mondflecken darzustellen. Zu diesen drei Termini fügen die Mythen noch einen vierten hinzu: das Harz der Balsamfichte, das bitter ist wie der Urin und monatlich wie das Blut. Zwei Sekretionen sind tierisch, zwei andere pflanzlich. Außerdem führt M<sub>499</sub> eine Gegensatzbeziehung zwischen dem Harz und der Kahlheit einer Frau ein, denn die Anwendung des einen gibt der anderen ihr Haar zurück. Die Indianer skalpierten die Frauen nicht; man kann also sagen, daß für eine Person dieses Geschlechts der kahle Kopf dem skalpierten Kopf entspricht. Aber wir wissen bereits, daß die Mythen, vorbehaltlich eines Geschlechtswechsels, auch eine Äquivalenz zwischen dem skalpierten Mann und der unpäßlichen Frau konzipieren. Woraus folgt, daß das Menstruationsblut dem Harz entgegensteht und, wie wir es postuliert hatten, dem Ahornsafte entspricht, der selbst wieder letzterem entgegensteht.

Aber wir sind mit der Aufzählung der Verschränkungen des Systems noch nicht zu Ende. In der Tat wissen wir durch M<sub>475c</sub>, daß eine Frau mit einem zerbrochenen Bein (die also hinkt) einer unpäßlichen Frau entgegensteht (s. oben, S. 371). Und wenn wir jetzt bemerken, daß M<sub>499</sub> Männer mit gebrochenem Rückgrat (die also bucklig sind) auftreten läßt, so können wir daraus schließen, daß diese auf

dieselbe Weise dem verwundeten und Blut verlierenden Mann von M 495b entgegenstehen, der den Mond von M 495a transformiert, die erste unpäßliche Frau. Wir können folglich aus den Mythen eine neue Gruppe mit vier Termini herauslösen: *hinkende Frau*, *buckliger Mann*, *unpäßliche Frau*, *verwundeter Mann*, in der eine diagonale Beziehung auf merkwürdige Weise bei den Navaho-Indianern verifiziert wird, die doch weit von den zentralen Algonkin entfernt leben. Sie sagen, daß ein Mann seine Frau nicht schlagen dürfe, wenn sie ihre Regel hat, denn dies könnte seine Wirbelsäule beschädigen. Desgleichen würde ein Mann, der mit einer unpäßlichen Frau schlief, Gefahr laufen, ein gebrochenes Rückgrat zu bekommen (Ladd, S. 224 f.).

Es fällt auch auf, daß die umgekehrten Formen, die wir soeben erfaßten, in M 499 neben mehreren anderen vorkommen. Der Ojibwa-Mythos transformiert nicht nur die hinkenden Frauen in bucklige Männer und skalpierte Männer in kahle Frauen, sondern er transformiert auch in bezug auf die vorstehend untersuchten Mythen einen Rot-Kopf, den Gegner des Helden, in einen Helden namens Rot-Strumpf, dessen Gegner als Kopf einen kahlen Schädel hat: das heißt, daß dieser Rivalenkopf keine Haare hat, weder rote noch von irgendeiner anderen Farbe . . . Der Mythos transformiert auch eine große Mannschaft von Brüdern in ein Paar Kreuzvettern, und eine Gattin, Schwester oder Nicht-Schwester, in eine Nicht-Gattin: denn die einzige Verbindung zwischen dem Helden und der Heldin besteht in der Tatsache, daß er sie hätte heiraten können.

Um diese Umkehrungen und ihren systematischen Charakter in einem Mythos zu verstehen, der den Ahornsirup mit der relevanten Funktion betraut, die anderswo dem Menstruationsblut zukommt, müssen wir uns einigen Besonderheiten technischer Art aufmerksam zuwenden. Wir haben oben gesagt, daß der Zucker, »leicht verdaulich . . ., von angenehmem Geschmack und ein wenig säuerlich« (Chateaubriand 1, S. 139), süß oder bitter sein konnte, je nach der Art, die den Saft produzierte, dem Grad der Weiße und Sauberkeit der Behälter, dem Zeitpunkt der Ernte, der mehr oder weniger großen Sorgfalt bei seiner Zubereitung. Aber die Indianer unterschieden auch zwei Qualitäten von Zucker gemäß den Wetterumschwüngen: »Sie sagten, daß man den besten Zucker dann erhielt, wenn zu Beginn des Winters die großen Fröste kamen und den Boden in der Tiefe durchfroren, bevor eine dicke Schneeschicht ihn bedeckt. Der



erste Saft, den man dem Baum entnahm, war dann von höchster Qualität. Wenn es wärmer wurde, kam in der Regel ein Sturm auf, wonach der Saft erneut zu rinnen begann. Doch dieser Saft kristallisierte weniger gut als der andere, und das Produkt war nicht von gleicher Qualität. Regnerisches Wetter veränderte den Geschmack des Zuckers, und das Gewitter, so hieß es, zerstörte seinen charakteristischen Wohlgeschmack . . . Ein gleiches galt für das letzte Ausfließen des Safts: man ließ ihn so weit wie möglich einkochen und bewahrte ihn in Rindenbehältern auf, die man zuweilen in der Erde vergrub, nachdem man sie mit Rindenplatten und grünen Zweigen bedeckt hatte, damit sie den Sommer über frisch blieben und der Inhalt nicht erfriere oder sauer werde« (Densmore 1, S. 309, 312 f.). Diese Unterschiede mußten von großer Bedeutung sein, denn auch Chateaubriand hat sie vermerkt: »Die zweite Ernte findet zu der Zeit statt, da der Saft des Baums nicht dickflüssig genug ist, um sich in Zucker zu verwandeln. Dieser Saft gerinnt zu einer Art Melasse, die man in Brunnenwasser legt – ein erfrischendes Getränk während der Sommerhitze« (l.c.). Ein Zeugnis, das um so mehr Aufmerksamkeit verdient, als es einem weiteren wertvollen Hinweis vorausgeht: die Indianer, so sagt Chateaubriand, machten den Specht zum Herrn des Safts; also dieselbe Rolle, die die südamerikanischen Mythen diesem Vogel dem wilden Honig gegenüber zuschreiben (HA, S. 122).

Von all diesen Details interessiert uns hauptsächlich die Zerstörung des Wohlgeschmacks nach einem Frühlingsgewitter. Denn wir kennen die Figur, welche die Mythen der zentralen Algonkin mit der Verkörperung dieses meteorologischen Phänomens betrauen: nämlich niemand anderen als Mûdjêkiwis, den die Menomini freudig begrüßen, wenn sie nach einem langen Winter das erste Donnergerollen vernehmen: »Hai! da kommt Mûdjêkiwis!« (s. oben, S. 384). Noch im Jahre 1950 »hießen die Ojibwa die vier großen Winde des Monats März willkommen, die Verkünder des Frühlings . . ., denn sie assoziierten Mûdjêkiwis mit dem Frühling und dem Regen« (Coleman, S. 104 f.). Allerdings haben wir auch gesehen (S. 405), daß der Name dieser Gottheit in ihrer Sprache vielleicht »schlechter oder unheilvoller Wind« bedeutete.

Aber wir verstehen auch den Grund für diese Ambiguität, den die Mythen auf ihre Weise zum Ausdruck bringen, wenn sie in Mûdjêkiwis eine zwiespältige Figur sehen: älterer Bruder, der die Bürde

der weiblichen Arbeiten trägt; einfacher, aber eifersüchtiger und nachtragender Geist; launischer Geist, der bald aufgeregt, bald deprimiert ist. Denn die Frühlingsunwetter, die der Westwind bringt, künden zwar die warme Jahreszeit an, aber sie können auch Unheil anrichten. Je nach der Perspektive, die sie sich zu eigen machen, interessieren sich die Mythen und Riten für den einen oder den anderen Aspekt: letztlich positiv im Zyklus von Mûdjêkiwis, der von der jahreszeitlichen Periodizität handelt, aber negativ in den Mythen, die sich auf »die Zeit des Zuckers« beziehen, wo die Frühlingsgewitter, wenn sie zu früh kommen, unwiederruflich die Gewächse verderben. Da sich die Valenz des Westwinds in diesen Mythen umkehrt, müssen sich auch alle Themen, die sie der anderen Gruppe entlehnen, in der dasselbe meteorologische Phänomen eine Rolle spielt, umkehren.

Zur Stützung dieser Interpretation erinnern wir daran, daß eine Version der Geschichte von Mûdjêkiwis, die von den Ojibwa stammt (Schoolcraft, *in*: Williams, S. 65-83), von der Verwandlung dieser Figur, des Ältesten von 10 Brüdern, in Kabeyun, den Westwind, erzählt, den Vater von 3 Söhnen, die der Nordwind, der Südwind und der Ostwind sind. Außerdem befruchtet Kabeyun eine Frau, Enkelin von Mond, die bei der Geburt des Nordwestwinds stirbt, und der ist kein anderer als Manabozho, der später seinem Vater einen heißen Kampf liefert. Manabozho entspricht nun aber bei den Menomini dem Herrn des Ahornzuckers, Mänäbush, dessen Feind, wie wir sahen, der Westwind ist. Die Ojibwa Timagami erklärten den Antagonismus zwischen dem Westwind und dem Demiurgen, den sie Nenebuc nannten, damit, daß zuviel Wind im Sommer den Fischfang unmöglich mache und eine Hungersnot verursache, aber daß das Wasser, wenn der Westwind nicht weht, schwer wird und stagniert, was zum selben Ergebnis führt (M 502; Speck 7, S. 30 f.). Auch hier besitzt folglich der Westwind eine zweideutige Natur, und die Aufgabe des Demiurgen besteht darin, ihn zu disziplinieren.

Der Ojibwa-Mythos M 499, von dem wir einige Aspekte erörtert haben, würde noch weitere Kommentare erheischen. Aus zweierlei Gründen möchten wir die Analyse hier abbrechen. Erstens sehen wir uns nicht in der Lage, einen dunklen Mythos gleicher Herkunft auszuwerten (M 374c; Schoolcraft, *in*: Williams, S. 84 ff.), in dem

ein Buckliger seinem Bruder eine Gattin verschafft, der dann im Süden zu einem effeminierten Volk gerät, dessen Lebensweise er annimmt. Wir erinnern uns, daß M 499 Bucklige auftreten läßt, die von ihrem Herrn zu weiblichen Arbeiten gezwungen werden. Nicht weniger dunkel erinnern die kahlen Frauen von M 499 bei den nördlichen Athapaskan an ein Volk »öffentlicher Frauen« mit abrasiertem Schädel (Petitot 2, S. 91 f.). Zweitens müßten wir dem Konflikt zwischen dem alten und dem jungen Mond eine gesonderte Untersuchung widmen, denn dieser Konflikt, den wir kaum gestreift haben, spielt in der nordamerikanischen Mythologie eine beträchtliche Rolle. Bemerken wir immerhin, daß dieses Motiv sich darauf beschränkt, dasjenige zu transformieren, das in Mythen, die wir diskutiert haben, zwei Figuren miteinander verbindet, eine himmlische und eine irdische: Ohne-Zunge und den Sohn von Sonne in dem Arikara-Mythos vom Ursprung des Skalps (M 439); den Mann mit der Narbe und Morgenstern, ebenfalls ein Sohn von Sonne, in den Schwarzfuß-Mythen (M 482); Sonne und seinen Neffen in den Menomini-Mythen (M 495a, b). Dieser tollkühne, wenn nicht gar den Menschen übel gesinnte Neffe, Sohn von Mond, den sich Sonne zum Gehilfen nimmt, erinnert an den Sohn von Mond, den in M 461 sein Onkel Sonne gern zu einem Kannibalen gemacht hätte.

Im nächsten Band werden wir einige der Mythen nochmals aufgreifen, die dem Konflikt der beiden Monde gewidmet sind, sie jedoch unter einem anderen Blickwinkel betrachten. Hier möchten wir nur einen Aspekt der Gruppe hervorheben. Ausgehend von einem Streit zwischen Sonne und Mond, bei dem es um eine menschliche Frau geht, die 10 feindliche Brüder hat, haben wir in M 495a am Ende einer langen Strecke den gleichen Streit wiedergefunden, bei dem es um eine Frau geht (Mond selbst), die 10 feindliche Liebhaber hat. Folglich hat entweder die Gattin von Sonne eine Dekade von Brüdern oder seine Schwester eine Dekade von Gatten. In beiden Fällen bricht der Streit wegen einer oder mehrerer Heiraten aus, die das himmlische Volk mit den Menschen verbinden.

Mehr noch. Das arithmetische Problem, das sich aufgrund der Zahl der Brüder stellt, hat uns dahin geführt, weitere Dekaden, sodann Mythen vom Ursprung der Skalps, schließlich Mythen von der Gefangennahme der Sonne und der Herrschaft der langen Nacht zu untersuchen. Nun fügt es sich aber, daß der Menomini-Mythos, zu dem wir gelangt sind (M 495a), diese beiden letzteren Themen resti-

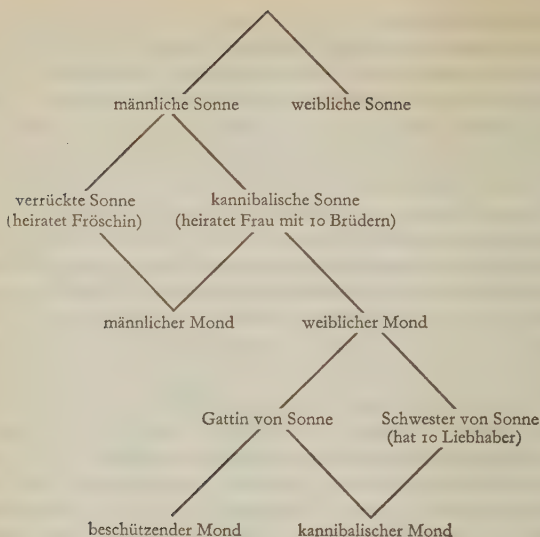


Abb. 37 – Skizze des Netzes, das die semantischen Valenzen von Sonne und Mond verknüpft

tuiert, indem er ihnen einen umgekehrten Ausdruck gibt. Einerseits erklärt er den Ursprung der verkürzten Wintertage, die zweifellos eine Art lange Nacht herrschen lassen, jedoch als normales Ergebnis der jahreszeitlichen Periodizität, während die lange Nacht von M 491-493 einen anormalen und skandalösen Charakter hat. Andererseits gewinnt die Episode des Bärenmagens, der von zwei Enden her gegessen wird und in einem Freßwettbewerb bei den Cree erneut auftaucht (Bloomfield 1, S. 251 f.), in M 495a eine weit tiefere Bedeutung, wenn wir darin ein symmetrisches Bild der Schlinge sehen wollen: der *zerdehnte* Darm vereint letztlich Sonne und seinen Freund; er wird zum Symbol der *Befreiung* des zweiten und seiner *Erhöhung* in den Himmel, während die *zugezogene* Schlinge die *Gefangennahme* von Sonne und sein *Absinken* zur Erde ermöglicht, und zwar gerade durch denjenigen, dessen Freund zu sein er sich weigerte, einem Mythos zufolge (M 458), der sich auf die Herbst-Tagundnachtgleiche bezieht, in Korrelation und Gegensatz

zu M 495a, b, der sich auf die Wintersonnenwende und die kürzesten Tage des Jahres bezieht. Wie die Schamhaare, das Material, aus dem die Schlinge besteht, und wie die Borsten des Stachelschweins und die Menschenhaare dienten auch die Därme zur Verzierung der Gewänder (Beckwith 1, S. 107).

Aus all diesen Vergleichen folgt, daß in einem System, in dem die Stachelschwein-Fassung, wie wir zeigten, aus anderen Gründen einen sozusagen reservierten Platz einnahm, der Streit der Gestirne ebenfalls vorgezeichnet war. In Wahrheit kann die Stachelschwein-Fassung keine andere Originalität beanspruchen als diejenige, einen besonderen Weg zu öffnen, unter Berücksichtigung bestehender Zwänge, die ihr vorschreiben, daß sich dieser Weg von all denen unterscheiden muß, welche die anderen Mythen der Gruppe nehmen. Damit bereichert sie ein Netz, von dem wir durch eine schon zu lange währende Untersuchung lediglich Bruchstücke erkennen konnten. Sonne kann männlich oder weiblich sein; wenn männlich, verrückt (Gatte einer Fröschin) oder kannibalisch (Gatte einer Cheyenne-Frau). Im einen oder anderen Fall kann Mond männlich (Gatte einer menschlichen Frau) und nur im zweiten Fall, als Gattin oder Schwester von Sonne, weiblich sein. Die Gattin ist bald beschützend, bald feindselig; die Schwester immer feindselig (Abb. 37). Außerdem erlauben es M 495a, b mittels des Motivs des Streits von Sonne und Mond, die Algonkin-Mythen über die Dekaden (M 473-479) mit den Mandan-Mythen über die Gattinnen der Gestirne (M 460-461) zu verbinden, die selbst wieder, wie wir gesehen haben, an mehrere Mythen anknüpfen, die zusammen ein System bilden (Abb. 38). Die Mythen über die Dekaden konvertieren eine räumliche und moralische Achse (oben und unten, gut und böse) in eine zeitliche und kalendarische Achse, die in den Mythen von den Gattinnen der Gestirne fortbesteht, doch außerdem eine zweite, zeitliche Achse erzeugt. Diese führt die physiologische statt jahreszeitliche Periodizität ein und nähert sie jener anderen blutigen periodischen Tätigkeit an, dem Krieg, sowie dem Skalpieren, das in der dichten Menge der Feinde ähnliche Diskontinuitäten schafft wie diejenigen, die man in das lange Jahr einführen mußte, damit die Strenge eines endlosen Winters für die Menschen nicht unbezwingbar war. Ein langer dialektischer Weg führt also die Untersuchung zum Ausgangspunkt zurück.

Die Rolle des Angelpunkts, die M 495a in diesem System zukommt,

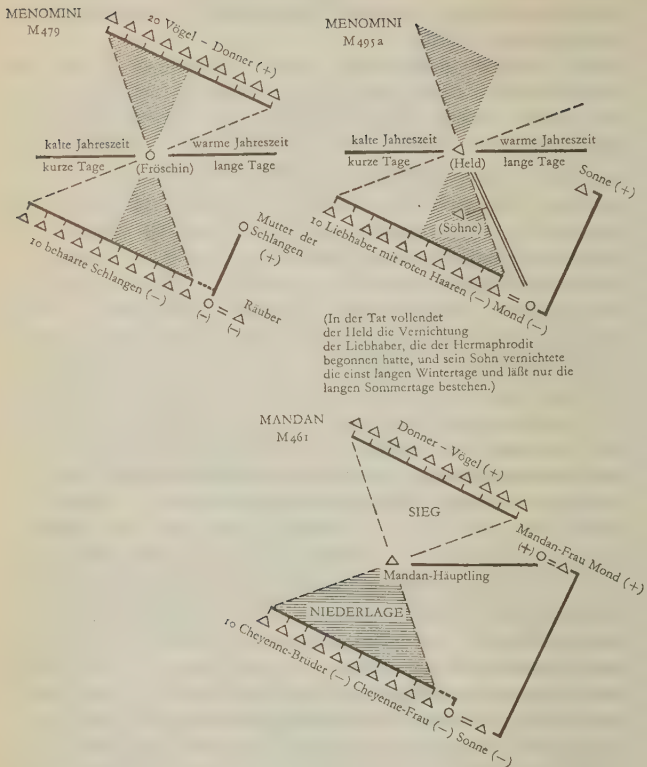


Abb. 38 – Gemeinsame Struktur der Mythen mit Dekaden bei den Mandan und den Menomoni

resultiert auch aus Erwägungen ganz anderer Art. In diesem Mythos finden wir ein Gerüst wieder, das eben jenen Mythen gemeinsam ist, mit denen unsere Untersuchung begonnen hat. In der Tat faßt M495a zwei Geschichten zusammen, die wir, als wir sie unter dem



Blickwinkel ihrer südamerikanischen Modalitäten betrachteten, in eine Transformationsbeziehung stellen mußten: so als hätten sich, ausgehend von M<sub>495a</sub> oder einer entsprechenden Erzählung, die südamerikanischen Mythen in die Aufgabe geteilt und jeder eine Hälfte der Geschichte erzählt, aber gleichzeitig die Erinnerung an ihren gemeinsamen Ursprung bewahrt durch den Parallelismus, den sie zwischen beiden aufrechtzuerhalten suchen.

M<sub>495a</sub> beginnt wie ein Tereno-Mythos, der sich ebenfalls auf eine böartige Gattin bezieht, die sich bald in eine Menschenfresserin verwandelt, vor der ihr Gatte mit Hilfe eines ausweichenden Wilds fliehen kann (an einem Baum hängendes Skelett eines Hirschs, der sich entzieht; kleine Vögel, die von einem Baum heruntergeworfen werden und fortfliegen). Nun transformiert aber M<sub>24</sub> die Mythen M<sub>7-12</sub> (RK, S. 144 ff.; HA, 34 f., 480), die selbst wieder Transformationen von M<sub>1</sub> sind, und es ist bemerkenswert, daß die Fortsetzung von M<sub>495a</sub> jene erste Gruppe reproduziert. Der Held von M<sub>495a, b</sub> besucht die gute Sonne und den bösen Mond; der Held von M<sub>7-12</sub> und sein Verfolger stehen indirekt mit der Sonne und dem Mond in Verbindung, denn als Schwäger gehören sie zu verschiedenen Hälften, welche die soziale Organisation und die religiösen Vorstellungen der Sherenté diesen beiden Gestirnen unterstellten. Und die Protagonisten von M<sub>1</sub> unterhalten weniger sichtbare Beziehungen zu den himmlischen Gegenständen, bei denen es sich zum einen um das Sternbild des Raben, zum anderen um die Plejaden handeln könnte (RK, S. 294-309), 312-317).

Sowohl in M<sub>7-12</sub> wie in M<sub>495a</sub> wird ein von einem oder einer Heiratsverwandten verfolgten Mann von einem übernatürlichen Beschützer gerettet: hier von Sonne, dem Herrn des himmlischen Feuers, dort vom Jaguar, dem Herrn des (irdischen) Küchenfeuers, der ihn mit sich nach oben oder nach unten nimmt (der Held von {M<sub>1</sub>, M<sub>7-12</sub>} war zuerst auf einem Baum oder einer Felswand gefangen) und ihn adoptiert, womit er ihn, ohne es zu wollen, den Verfolgungen seiner Schwester oder seiner Frau ausliefert, die ihn häßlich findet und *seine Art, zu essen, nicht erträgt*: der Anblick des gewundenen Verdauungsapparats ist ihr widerwärtig (M<sub>495a</sub>), oder aber (M<sub>10</sub>) sie ärgert sich über das Geräusch, das er beim Kauen des gegrillten Fleisches macht: das heißt, daß bald in anatomischer, also natürlicher Hinsicht, bald im Hinblick auf die guten Manieren, die zur Kultur gehören, die Schwester von Sonne und die

Frau des Jaguars meinen, daß der Botschafter der menschlichen Rasse seine alimentären Bedürfnisse nicht mit der nötigen Diskretion befriedigt. In dem Mythos von den Gattinnen der Gestirne dagegen erwirbt sich die menschliche Besucherin die Achtung des himmlischen Volks kraft ihrer scharfen Zähne, die sie der Natur verdankt, und ihrer Art zu essen, die sie der Kultur verdankt.

Sogar zwei kleine Details von M 7-12 tauchen unverändert in den nordamerikanischen Lektionen auf. Wie der Jaguar der Gé-Mythen warnt die Sonne der Algonkin-Mythen seinen männlichen oder weiblichen Schützling beständig vor der Bösartigkeit seiner Frau oder Schwester. In M 499 fragt ihn die Heldin, ob er seine alte Gattin liebe. Durch die negative Antwort von Sonne ermutigt, tötet sie diese, und als Sonne erfährt, daß er Witwer ist, macht er kein Hehl aus seiner Erleichterung. Im ersten Band haben wir dasselbe »Bekenntnis der Gleichgültigkeit« seitens des Jaguars in den Gé-Mythen hervorgehoben und gezeigt, daß es im Ablauf der Erzählung nicht rein zufällig vorkommt (RK, S. 113-116).

Zweitens transportiert der übernatürliche Beschützer von M 8 wie der von M 495a den Helden auf die gleiche Weise: sie lassen ihn auf einem Wild reiten, das sie bereits auf ihren Rücken geladen haben: hier ein Bär, dort ein Wildschwein. Wir haben gesehen (RK, S. 116-122), welche Bedeutung diesem Detail in dem südamerikanischen Mythos zukommt: aufgrund seiner Stellung in anderen Mythen erscheint das Wildschwein als der designierte Vermittler zwischen dem Reich der Menschen und dem Tierreich. Bei den Menomini kommt nun aber die genau umgekehrte Position dem Bären zu, der zwar mit den Katzen, den großen Hirschtieren und den gehörnten Schlangen in ihrer Eigenschaft als chthonische Geister kommunizierbar ist, dessen irreduzibler Charakter aber durch seine deutliche Beziehung zur vierten und letzten unteren Welt betont wird: in der Tat kennt der Menomini-Götterhimmel keine Termini, die weiter voneinander entfernt sind als die Sonne und der Bär, die wieder jeweils am weitesten von den Menschen entfernt sind (s. oben, S. 417). Für die zentralen Algonkin und die Irokesen nimmt der Hund die homologe Stellung ein, die in Südamerika dem Wildschwein zukommt: auch er teilte einst das Schicksal der Menschen, aber er verlor es wegen seiner Indiskretion (Skinner 14, S. 179). Dieser gemischte Charakter des Hundes stimmt mit dem Gebrauch überein, den die erörterten Mythen ihm vorbehalten.

Unschwer läßt sich verstehen, weshalb die nordamerikanischen Mythen das vermittelnde Tier durch einen Bären ersetzen und ihn dieselbe Rolle spielen lassen, wiewohl er im Prinzip die gegenteilige Funktion hat. Tatsächlich begründen diese Mythen die Institution des Skalps, der zumindest bei den zentralen Algonkin untrennbar mit dem Kannibalismus verbunden war, den man Feinden gegenüber praktizierte. Die Menomini-Erzählungen beschreiben Sitten, die besonders blutrünstig zu sein scheinen. Wohlgefällig schildern sie die Pfählung, die Verstümmelung und das Verschlingen der Opfer (Bloomfield 3, S. 87-93, 107-111, 115-123). In Wahrheit praktizierten diese Indianer »trotzig eine Art von rituellem Kannibalismus. Oft setzten sie, wenn sie in den Krieg zogen, ihre Ehre darein, keine Vorräte mitzunehmen. Sobald sie einen Feind getötet hatten, entrissen sie den Schenkeln des Leichnams lange Fleischfetzen und steckten sie in ihre Gürtel. Am Abend rösteten sie dieses Fleisch und machten sich über diejenigen lustig, die sich nicht wie sie versorgt hatten oder die eine solche Mahlzeit anwiderte... »Ich bin tapfer, ich kann alles essen!«, rühmten sie sich, wenn sie ihr schreckliches Mahl einnahmen.« Bei den Cree, den Sauk und den Fox wurde auf ähnliche Bräuche hingewiesen (Skinner 4, S. 123).

Im Unterschied zu ihren Tupi-Nachbarn, die den zentralen Algonkin diesbezüglich in nichts nachstanden, waren die Gé-Völker nicht anthropophag, und ihre Mythen lassen das Feuer durch einen Menschen von einem wilden Tier rauben, einem künftigen Kannibalen, um die Institution der Küche, d. h. die Norm einer zivilisierten Ernährungsweise zu schaffen. Wir erinnern uns auch, daß bei den Bororo dieselben Mythen sich umkehren und vom Ursprung des Wassers statt von dem des Feuers handeln.

Doch wie wir betont haben (S. 338-343), wählen die Mandan-Mythen zwischen den beiden Formeln des kannibalischen Festmahls und einer vernünftigeren Küche eine mittlere Lösung, die von einer zwiespältigen Haltung sowohl gegenüber dem Feuer (das hier himmlisch ist) wie gegenüber dem Wasser herrührt. Indem die menschliche Besucherin geräuschvoll kaut, beweist sie der kannibalischen Sonne, dem Besitzer aller Quellen des Lebens und Herr über die Naturmächte, daß der Mensch zwar von weit her kommen kann, aus der Tiefe der Erde, und vom Wasser abhängig ist, um seine Nahrung zu pflanzen, sich aber dennoch den himmlischen Kräften gleichzustellen weiß. Der Mensch braucht das Wasser des Himmels gegen die

Sonne (M 459); aber gegen das Wasser, das, da irdisch, auch zerstörerisch sein kann, müssen das himmlische Volk und die Menschheit wohl oder übel *zusammenhalten*.

Wir werden diese Behauptungen zu Beginn des nächsten Kapitels begründen. Zum Abschluß dieses Kapitels möchten wir noch kurz auf die merkwürdige Ähnlichkeit, die im übrigen Unterschiede nicht ausschließt, aufmerksam machen, die zwischen der arithmetischen und kalendarischen Philosophie der Indianer Nordamerikas und derjenigen besteht, die verschiedene Zeugnisse den alten Römern zuschreiben.

»Romulus«, sagt Ovid, »setzte sein Jahr auf zweimal fünf Monate fest . . . Zehn Monate genügen, bis das Kind sich vom Mutterschoß löst . . . So viele Monate auch trägt die Frau Zeichen der Trauer nach der Bestattung ihres Gatten« (*Fastes* I, V. 28-36). Dieser Kalender scheint vom selben Typus zu sein wie der, den wir in mehreren Regionen Nordamerikas entdeckt haben und der uns als Ausgangspunkt diene, die Dekaden zu interpretieren, für die auch das archaische Rom Beispiele lieferte. Die Analogie tritt noch deutlicher zutage, wenn man weiß, daß der römische Kalender mit 10 Monaten aus der Multiplikation von 5 mit 2 resultierte und daß er, wie wir es in Amerika bemerkten, eine numerische Form hatte: nur die ersten vier Monate trugen Namen: nach Mars, Venus, Terminus oder dem Alter, Juventas oder der Jugend. Die anderen wurden einfach der Zahl nach benannt (*ibid.*, V. 39-42). Wir haben oben (S. 373 ff.) zahlreiche amerikanische Beispiele angeführt.

Numa war es, der die Monate Januar und Februar zwischen Dezember und März eingeführt und damit den Kalender auf zwölf Monate erhöht haben soll. Tatsächlich stellt die römische Numerierung die Dekade oft neben die Dodekade. Sie verrät damit ein Zögern, das in vielen Gegenden der Welt häufig vorkommt und das wir auch in Amerika gefunden haben. Ein alter Glaube verwendet eine duodezimale Formel, die jedoch, wie die dezimale Formel des ursprünglichen Kalenders – *menses quinque bis* –, aus der Multiplikation einer arithmetischen Basis mit 2 resultiert.

Zur Zeit der Gründung Roms spähten Remus und Romulus nach Zeichen. Auf dem Aventin erblickte der erste 6 Geier; der zweite sah 12 über den Palatin fliegen. Dies war der Beginn ihrer Zwie- tracht (Reinach, Bd. 3, S. 302 f.; Hubaux, S. 2). Diese Art und Weise, durch Verdoppelung eine gesättigte Menge zu erhalten, wie wir es

genannt haben, scheint bereits mit der amerikanischen Problematik übereinzustimmen. Und hier wie dort haben sich die Geister der Rekurrenz bemächtigt, um größere Mengen zu erzeugen. Der römische Begriff der »großen Monate«, die jeweils ein Jahrhundert dauerten, wie der des »großen Jahres« von 365 Jahren, dessen Tage jeweils den Wert eines Jahres haben, gehören zu einer Familie von Mengen, die durch Operationen desselben Typs erzeugt wurden. So argumentierten die Römer auch später, als sie versuchten, die Legende zu interpretieren. Wenn die Götter Romulus 12 Geier erscheinen ließen, konnten sie damit nicht gemeint haben, daß die erst kürzlich gegründete Stadt nur 12 Monate oder 12 Jahre dauern sollte; eine so kurze Zeitspanne hätte eine derart feierliche Botschaft nicht gerechtfertigt. Wenn seit der Gründung 120 Jahre verstrichen waren, drängte sich der Schluß auf, daß die Zahl der Geier der Stadt Rom ein Leben von 1200 Jahren voraussagte. Daher die Entmutigung, welche die Geister befahl, als Alarich im Jahre 402 bis 403 Rom bedrohte, und mehr noch, als Geiserich sie im Jahre 455 einnahm. Da man die Gründung offiziell auf das Jahr 753 v. Chr. datierte, mußte man also annehmen, daß das alte Orakel sich erfüllte (Reinach, l. c., S. 304-307).

Wie die Indianer des nördlichen Amerika in Mythen, die wir ausführlich besprochen haben, begannen also auch die Römer, eine Basis mit 2 zu multiplizieren. Dann verwendeten sie das Produkt, um Gruppen aus komplexen Elementen gleichen Rangs zu bezeichnen, und schufen dann Sammlungen dieser Sammlungen. Aber man sieht auch, daß in der Alten und der Neuen Welt ein und derselbe logische Vorgang entgegengesetzte Bedeutungen erhielt. Für die Indianer bildete die Möglichkeit, in ein und dieselbe Familie dem Rang nach gleiche, aber immer dichtere Elemente einzubeziehen, ein zu fürchtendes, wenn nicht schreckenerregendes Phänomen. Und wenn sie ihm einen mythischen Ausdruck gaben, so immer deshalb, um möglichst schnell wieder umzukehren. Die Mengen von Mengen, denen man in den Mythen begegnet, evozieren kein empirisches Faktum, sondern eher das, was zum großen Schaden der Menschheit hätte geschehen können, wenn sich die Dinge nicht in der anderen Richtung entwickelt hätten, nämlich zu einer progressiven Reduktion der größeren Mengen. Diese Reduktion endet erst mit der Rückkehr zur Ausgangsbasis, die, mit 2 multipliziert, ein numerisches Produkt geliefert hatte, dessen Rie-



senhaftigkeit das antizipierte Bild anderer, noch monströserer Riesenhaftigkeiten bietet, die die erste, sich selbst überlassen, unweigerlich erzeugt hätte.

In diese multiplizierende Kraft, deren verhängnisvolle Drohung die Indianer fürchteten, setzten die Römer ihre Überlebenschancen. Das Spiel, mehrere Male ein und dieselbe Operation mit dem Produkt der vorhergehenden Operation zu wiederholen, hatte für sie etwas Berauschendes. Sie begeisterten sich an den Zukunftsperspektiven, die ihnen die allmähliche Steigerung der Mengen von 12 Tagen, 12 Monaten, 12 Jahren, 12 Dezennien, 12 Jahrhunderten bot. Mit einem Wort, es leitete von einer noch statischen Formel die Hoffnung auf ein historisches Werden ab, während die Indianer, die nur solche Ereignisse zuließen, die in der vollendeten Zeit des Mythos beschlossen waren, ihnen ein Ende wünschten, das sie vor jeglichem Eindringen des Werdens bewahrte, es sei denn, es erschiene in repetitiver Form, derjenigen der Periodizität.

Dieser Unterschied in der Haltung gegenüber den großen Zahlen spiegelt sehr gut den Gegensatz zwischen einer Gesellschaft, die schon historisch sein will, und anderen, die es zweifellos auch sind, aber nur widerwillig, weil sie ihre Dauer und ihre Sicherheit dadurch zu erhöhen meinen, daß sie die Geschichte aus ihrer Mitte verbannen. Ein altes Prinzip besagt, daß die Natur die Leere verabscheue. Aber könnte man nicht auch sagen, daß die Kultur in ihrem Rohzustand, in dem sie der Natur entgegensteht, ihrerseits die Fülle verabscheut? Dies ist zumindest die Schlußfolgerung, die unsere Analysen suggerieren: denn die Interpretation, die wir für die Dekaden vorgeschlagen haben, daß sie nämlich den Begriff der gesättigten Menge veranschaulicht, trifft sich mit derjenigen, die wir für die kleinen Intervalle und den Chromatismus im ersten Band dieser *Mythologica* gaben (RK, S. 73-80, 330-364) und die viele Abschnitte des zweiten inspiriert.

Doch wenn dieser kurze Vergleich zwischen den römischen<sup>4</sup> und den amerikanischen Vorstellungen einen Sinn hat, erkennt man die Möglichkeit, noch weiter vorzustoßen. In der Tat müßte man sagen, daß es der Geschichte obliegt, ihre Vermittlung zwischen antithetischen Tendenzen einzuführen, die beim Menschen aufgrund ihrer

<sup>4</sup> Aufgrund des Erscheinungsdatums konnten wir das jüngste Buch von A. K. Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton 1967, nicht verwerten, das sich im übrigen wenig für die Formen des Kalenders vor dem 5. Jahrhundert v. Chr. interessiert.



Dualität aufeinanderprallen. Die Geschichte würde sich dann wirklich durch eine ihr eigene Dynamik definieren, in dem Sinne, daß es ihr erlaubt ist, sich sowohl destruktiv wie konstruktiv zu zeigen. Indem die Kultur die Natur verwirft und zerstückelt, stellt sie sich zunächst die Aufgabe, mit der Fülle Leere zu machen. Und wenn sie sich dem Werden öffnet, gibt sie sich die komplementäre Möglichkeit, mit der Leere Fülle zu machen; doch dann muß sie sich unvermeidlich damit abfinden, sich bei ihren Unternehmen Kräfte dienstbar zu machen, die sie einst verdammt, da die Geschichte, die ihr das Mittel für diese Kehrtwendung liefert, als zweite Natur in sie eingreift: diejenige, die die Menschheit, dem historischen Werden unterworfen, aussondert, indem sie ihre Vergangenheit mit immer neuen Schichten umgibt und die anderen in die Tiefe verweist, – wie um die unüberbrückbare Distanz auszufüllen, die sie von der Welt trennt, die eine geplünderte und versklavte Natur zu verlassen droht.



## Siebter Teil

### *Die Regeln der feinen Lebensart*

»Diese große Welt, die etliche noch wie die Arten unter einer Gattung vervielfachen, ist der Spiegel, in den wir schauen müssen, um uns im richtigen Winkel zu sehen. Kurz, ich will, daß dies das Buch meines Schülers sei. So vielerlei Sinnesarten, Sekten, Urteile, Meinungen, Gesetze, Bräuche lehren uns, vernünftig von unsern eigenen zu urteilen, und belehren unsere Vernunft ihrer Unvollkommenheit und ihrer natürlichen Schwäche, was keine leichte Lektion ist.«

M. de Montaigne, *Essais*, Erstes Buch, Kap. XXVI

I. Der empfindliche Fährmann

II. Kleine Abhandlung in kulinarischer Ethnologie

III. Die Moral der Mythen

# I

## Der empfindliche Fährmann

»Des héros de roman fuyez les petites.«

Boileau, *Art poétique*, Chant III

Die zwiespältige Stellung des Wassers in der Naturphilosophie der Mandan geht deutlich aus einem ihrer Mythen hervor: demjenigen, der die Riten zu Ehren der »großen Vögel« begründet, d. h. der Donnervögel, deren Hauptaufgabe es ist, den Erfolg beim Krieg zu garantieren.

### *M 503. Mandan: der Besuch im Himmel*

In fernen Zeiten, da sich die Dörfer um die Mündung des Heart-Flusses gruppierten, war einmal ein großer Häuptling, Vater zweier Söhne aus verschiedenen Ehen. Der älteste, der klug und umsichtig war, hieß Schwarzes-Heilmittel; der jüngere, je nach den Versionen Pflanze-die-im-Wind wächst oder Duftendes-Heilmittel genannt, war impulsiv und respektierte nichts.

Eines Tages, als die Brüder jagten, stellten sie fest, daß das Wild immer seltener wurde. Ihre Suche führte sie zu einer Hütte, aus der ein schwer beladener Bewohner trat, der so tat, als sähe er sie nicht. Die beiden Brüder drangen in die Hütte ein, die sehr bequem war. Ausgewählte Fleischstücke brieten auf einem lebhaften Feuer. Nachdem sie vergeblich auf die Rückkehr des Besitzers gewartet hatten, aßen und tranken sie nach Herzenslust und schliefen dann ein.

Am nächsten Morgen gingen sie in die Richtung, die ihr Gastgeber eingeschlagen hatte, nach Südwesten. Sie sahen weder Wildspuren noch den Unbekannten. Und als die Brüder zur Hütte zurückkehrten, kam dieser heraus, schwer beladen wie am Vortag, und verschwand, ohne sie eines Worts oder eines Blicks zu würdigen.

Die Brüder, die dem Geheimnis auf die Spur kommen wollten, kehrten am nächsten Tag gegen den Wind in die Hütte zurück, damit der Mann sie nicht wittern konnte. Sie warfen sich auf ihn, sobald er herauskam. Seine Last machte einen solchen Lärm, als sie zu Boden fiel, daß man es weithin hören konnte. Alle Wildarten entwichen ihr, denn er war es, der sie gefangen hielt.

Nachdem unsere Helden die Nacht in der Hütte zugebracht hatten, machten sie sich wieder auf den Weg. Sie erblickten eine Art weißes Gebrodel,

auf das Duftendes-Heilmittel trotz den Warnungen seines Bruders unvorsichtigerweise einen Pfeil abschoß. Das Ding war ein Wirbelsturm, der sich entfesselte, sie in die Lüfte hob und ihnen gerade noch Zeit ließ, sich mit den Ledersehnern ihrer Bögen aneinanderzubinden [Beckwith-Version: mit Schlingen]. Sie überflogen den Grand River im Arikara-Land und landeten auf einer Insel, die Teil eines Archipels war. Rings herum war Wasser, so weit das Auge reichte.

Am nächsten Tag erkundeten sie die Gegend. Ein Pfad führte sie zu einer großen Hütte inmitten von Maisfeldern und Gärten. Eine Frau, die die Alte-die-nie-stirbt war [vgl. oben, S. 309], empfing sie wohlwollend und servierte ihnen Maisbrei in einem winzigen, doch unerschöpflichen Kessel. Die Brüder hatten auch Hunger nach Fleisch, und sie töteten einen Hirsch, der draußen vorbeikam. Die Alte willigte ein, ihn zuzubereiten, ohne selbst davon zu kosten, und sagte dann den Hirschen, sie sollten Abstand halten. Die Brüder könnten sie jagen, wenn sie wollten, aber nur unter der Bedingung, daß sie ihr Wild fern von der Hütte kochten und aßen, in den Wäldern; denn es waren diese Tiere, die sich um die Gärten kümmerten.

Eines Tages verbot die Alte den Brüdern, auf die Jagd zu gehen. In einer Ecke versteckt, sahen sie, wie junge Frauen eine nach der anderen die Hütte betraten. Sie brachten Geschenke aus getrocknetem Fleisch oder zubereiteten Gerichten. Es waren Gottheiten des Mais, die sich alljährlich vom Herbst bis zum Frühjahr zu der Alten flüchteten. Bald verwandelten sie sich in Ähren, welche die Alte sorgfältig sortierte, wobei sie jeder Art einen besonderen Platz gab. Die Gaben waren als Wintervorräte gedacht.

Die Brüder wurden dieses untätigen Lebens überdrüssig und wollten nach Hause zurückkehren. Die Alte entließ sie voller Güte und gab ihnen Klöße aus »vier in einem« – eine Mischung aus Mais, Bohnen, Sonnenblumenkernen und gekochten Gurken – für eine Schlange, die sie über den Fluß bringen würde. Diese gehörnte Schlange, auf deren Kopf Gräser, Beifußsträucher, Weiden und Pappeln wuchsen, wäre die vierte einer Gruppe von Fährmännern. Die Helden sollten die drei ersten abweisen: eine Schlange mit einem einzigen Horn, eine zweite mit einem gegabelten Horn und eine weitere mit einem gehörnten Kopf voll junger Pflanzen [Beckwith-Version: 1. einhornige Schlange; 2. Schlange mit Weidspossen; 3. Schlange mit Sandbänken auf dem Kopf, und 4. Schlange mit Erde auf dem Kopf, auf der Pappeln wachsen]. Sie empfahl den Brüdern, die Schlange darum zu bitten, ihren Kopf ans Ufer zu legen. Sie sollten diesen Augenblick nutzen, um an Land zu springen.

Alles verlief wie vorgesehen, und die Schlange, durch die Klöße gestärkt, gelangte ans andere Ufer. Aber sie konnte ihren Kopf nicht auf den festen Boden legen. Beim Herabspringen wurde Schwarzes-Heilmittel fast verschlungen. Sein Bruder wollte die Schlange unbedingt als Landungsbrücke



benutzen, um ans Ufer zu gelangen. Doch als er bei ihrer Nase angekommen war, schnappte das Ungeheuer nach ihm [Beckwith-Version: Schwarzes-Heilmittel sprang seitlich ab, sein unglückseliger Bruder vorn]. Duftendes-Heilmittel, der bequem in dem riesigen Schlund saß, forderte seinen älteren Bruder auf, zu ihm zu kommen. Doch dieser war klüger und weigerte sich weinend. Dieses Hin und Her dauerte drei Tage. In der folgenden Nacht erblickte Schwarzes-Heilmittel im Wasser den Widerschein einer unbekannten Person, die ihren Pelzmantel mit dem Fell nach außen trug und aus der Luft auf ihn herabblickte, neugierig, die Ursache all dieses Wehgeschreis zu erfahren. Der Unbekannte erklärte, daß die Schlange deshalb periodisch an die Oberfläche tauche, weil sie Klöße haben wollte. Der Vorrat von Schwarzem-Heilmittel war erschöpft, sein Beschützer gab ihm einen Kloß aus zerstampften Sonnenblumenkernen mit viel Hasenkot und sehr wenig Mais. Am vierten Tag bot der Held diesen Kloß der Schlange an und bat sie, ihr Maul weit aufzusperren, damit er seinen Bruder ein letztes Mal sehen könne. Die Schlange willigte ein, weigerte sich jedoch, ihr Haupt auf festen Boden zu legen. Sie fragte, ob am Himmel schwarze Wolken stünden. Schwarzes-Heilmittel verneinte, packte seinen Bruder am Handgelenk und zog ihn an Land. Im selben Augenblick fuhr ein Blitz in die Schlange, die auf der Stelle starb.

Der unbekannte Beschützer, der ein Donnervogel war, ließ die in Ohnmacht gefallen Brüder wieder zu sich kommen und nahm sie mit sich. Er hatte eine Frau und zwei Töchter [Beckwith-Version: blond und schüchtern], die sich zuerst damit beschäftigten, die Schlange zu zerschneiden. Die Frau hingegen blieb den ganzen Tag im Bett liegen. Als Donnervogel sah, wie aktiv und mit welch außergewöhnlichen Kräften seine Gäste ausgestattet waren, bot er ihnen seine Töchter zur Ehe an: die ältere dem Älteren, die jüngere dem Jüngeren [Beckwith-Version: unvernünftig wie immer, verlangte Duftendes-Heilmittel, der hier der ältere ist, die jüngere Frau]. Trotz den Warnungen ihres Schwiegervaters stürzten sich die beiden Helden in eine Reihe von gefährlichen Abenteuern, die sie alle bestanden, nachdem sie Ungeheuer vernichtet hatten, welche die Vögel terrorisierten. Und sie heilten auch ihre Schwiegermutter, die von der Borste eines Stachelschweins am Fuß verletzt worden war und deshalb nicht mehr laufen konnte, was die Vögel daran hinderte, im Frühling nach Westen zu ziehen [Beckwith-Version: die Adler-Frau hat sich verletzt, als sie von oben auf ein Stachelschwein niederschloß, um es zu rauben].

Eines Tages bat Donnervogel seine Schwiegersöhne, sich in einer Ecke der Hütte zu verstecken, denn er erwartete Familienbesuch. Krähen, Raben, Bussarde (in Nordamerika bezeichnet das Wort »hawk« vor allem die Raubvögel der Gattung *Buteo*) und Adler kamen nacheinander herein und nahmen Platz, je nach Art oder Varietät. Nach einer Mahlzeit aus dem

Fleisch einer Doppelschleiche, des letzten Ungeheuers, das die Helden getötet hatten, borgte er ihnen öffentlich dieses Wild, und er stellte sie den Seinen vor, die er dann fortschickte, denn es war Herbst geworden: man würde sich im nächsten Frühjahr wiedersehen.

Die Vögel gingen fort, um in ihren alten Nestern zu überwintern. Als es Frühling wurde, die Zeit der Wanderung flußaufwärts, versammelten sich die Vögel von neuem und beschlossen, die beiden Helden zu Ihresgleichen zu machen, damit alle gemeinsam fliegen könnten. Sie verwandelten sie in Eier, aus denen sie in Form von kahlen Adlern schlüpften, die schnell fliegen lernten. Alle machten sich auf den Weg und flogen das Tal des Missouri hinauf. Von ihren Frauen klug beraten, wählten die Brüder unter den Waffen, die ihnen die Vögel anboten, die ältesten und verrottetsten aus, denn diese waren es, welche die magische Kraft besaßen, Blitze zu erzeugen und die Schlangen zu töten. Als der Schwarm das Dorf der Mandan überflog, zelebrierte der Vater der Helden die Riten zu Ehren der Vögel, so wie er es jedes Jahr zu dieser Zeit tat.

Die beiden Männer wollten nach Hause zurückkehren, und sie baten ihre Gattinnen, ihnen zu folgen. Diese lehnten ab, weil sie fürchteten, sich bei den Menschen unwohl zu fühlen, und gaben ihren Gatten magische Federn, die sie bei den Riten ersetzen sollten, welche die Indianer künftig auch im Herbst feiern mußten, wenn die Vögel wieder nach Süden ziehen. (Bowers 1, S. 260-269; Beckwith 1, S. 53-62)

Über diesen Mythos ist viel zu sagen, und wir wollen zuerst Beobachtungen von zwar unterschiedlicher Bedeutung vortragen, die aber, jede auf ihre Weise, zum Verständnis der Erzählung beitragen können.

Erstens verknüpft die Episode der am Fuß verletzten Frau M 503 mit den Mythen vom Streit der Gestirne, die zu der Gruppe gehören, die wir nach Thompson die »Stachelschwein-Fassung« genannt haben. In der Tat kehrt diese zentrale Episode ganz einfach die Ausgangsepisode der anderen Fassung um. Dort wird ein heiratsfähiges Mädchen durch ein Stachelschwein in Bewegung gesetzt, das sie aus kulturellen Gründen begehrt: sie will ihrer Mutter helfen, Stickereiarbeiten fertigzustellen; und das Stachelschwein zieht sie von der Erde in den Himmel, d. h. von unten nach oben, wo sie einen himmlischen Gatten heiratet. Hier ist eine Mutter von heiratsfähigen Mädchen durch ein Stachelschwein unbeweglich gemacht worden, das sie aus natürlichen Gründen begehrt hatte: sie wollte es fressen (denn sie selbst ist ein Adler), und das sie vom Himmel auf die Erde gelockt hatte, d. h. von oben nach unten; und

ihre himmlischen Töchter heiraten irdische Männer. Das Band wird noch deutlicher, wenn wir darauf hinweisen, daß in einem anderen Mandan-Mythos eine Version vom Streit der Gestirne den Besuch bei den Vögeln ersetzt und auf den Aufenthalt der beiden Brüder bei der Alten-die-nie-stirbt und auf ihre Abenteuer mit der Schlange folgt (M 460, oben, S. 331). In diesem Mythos, der den Hidatsa-Versionen, von denen wir noch sprechen werden, sehr nahe steht (M 503b, c, S. 484 ff.), geht die Episode mit der Schlange einer anderen voraus, die von der Verwandlung des verrückten Bruders in eine Wasserschlange erzählt, nachdem dieser das Fleisch eines anderen (in den Hidatsa-Versionen zweiköpfigen) Reptils verzehrt hatte, dessen Körper von den Helden durchbohrt worden war; ein Ereignis, das auch M 503 erwähnt (Bowers 1, S. 266), wo ihm aber heilsame statt unheilvolle Folgen zugeschrieben werden (denn die Adler sind Fresser von Schlangen) und das hier während des Aufenthalts bei den Donnervögeln stattfindet. Wir werden später (S. 487) den Sinn dieser Episode verstehen, die, da umgekehrt wie die des Stachelschweins und rekurrent wie diese in den beiden mythischen Reihen, also ihre Symmetrie verstärkt.

Wiewohl der Mythos Kriegersitten begründet, verweisen sowohl die Mandan-Version wie die der Hidatsa auf die Adlerjagd (Bowers 1, S. 226 Fn. 5; 2, S. 361, 363), deren Zeremoniell Kopfstützen in Form von Schlangen (vgl. oben, Abb. 32) sowie Stäbchen mit Geschenken für die Vögel enthielt. Im übrigen wissen wir, daß die in den Fallgruben versteckten Schlangen für die Jäger sehr gefährlich waren (Bowers 1, S. 241 Fn. 33). Aber M 503 verweist auch auf die Riten der normalen Jagd, da sein Beginn die Befreiung des Wilds evoziert, das von einer Figur gefangengehalten wird, die hier zwar im Dunkel bleibt, jedoch von dem Gründungsmythos des *Okipa*-Fests (s. oben, S. 328; vgl. Bowers 1, S. 350) mit dem Namen Hoita bezeichnet wird, »gefleckter Adler«. Diese dreifache Assoziation mit dem Krieg, der profanen Jagd und der sakralen Jagd erklärt sich durch die Tatsache, daß die Indianer der Ebenen den Krieg als eine Grenzform der Jagd im allgemeinen betrachten und die Adlerjagd alle Symbole der letzteren vereint und ihre Eigenschaften sublimiert.

Ebenfalls bemerken wir, daß der verrückte Bruder von M 503 ein ähnliches Verhalten an den Tag legt wie Oxinhede, »der Verrückte« der *okipa*-Tänze. Der eine fordert seinen Bruder auf, zu ihm in

den Rachen des chthonischen Ungeheuers zu kommen, der andere fordert seinen Vater Sonne auf, der ein Menschenfresser ist, sich den Menschen zu nähern. Hier und dort besteht folglich die Verücktheit darin, sich in der Nicht-Vermittlung zu gefallen.

Doch kehren wir zum Text des Mythos zurück. Einer der Brüder heißt Schwarzes-Heilmittel, der Name einer Heilpflanze mit blutstillender Wirkung, die dazu verwendet wurde, die Wunden zu heilen, die von Adler- und Schlangenbissen stammen (Beckwith 1, S. 259 Fn. 126; Bowers 1, S. 261). Dieses Hahnenfußgewächs, *Actaea rubra*, der Gattung nach dem Christophskraut verwandt (*Actaea spicata*), das in der europäischen Volkspharmakopöe einen wichtigen Platz hat, ist schon einmal auf unserem Weg aufgetaucht (S. 63). Direkt oder umschreibend bezeichnen die Namen des anderen Bruders ebenfalls ein Heilkraut, das *Actaea arguta* sein könnte: eine Pflanze, »die gut für das Blut« ist, wie die Cheyenne sagen, die einen der Kulturheroen nach ihr benennen (vgl. Grinnell 2, Bd. 2, S. 174 und passim). Wenn die eine der Pflanzen schwarz ist, so ist die andere braun, wie auch die mythischen Vielfraße schwarz und braun sind, die einst die Gegenden für die Adlerjagd zu beiden Seiten des Missouri unter sich teilten (vgl. Bowers 1, S. 261, 214 f.). Der Fluß fließt in Richtung einer Nordwest-Südost-Achse, die das Universum in zwei Hälften teilt: die des Westens (einschließlich des Südens) und die des Ostens (einschließlich des Nordens). Die verschiedenen Demiurgen kümmerten sich um die Erschaffung der Geschöpfe und Dinge in jeder Gegend (Maximilian, S. 362 f.; Will-Spinden, S. 139). Die Hälften, die jeweils dem Westen und dem Osten zugeordnet waren, verewigten für die Mandan die Erinnerung an diesen Grunddualismus (Abb. 39). Die Helden von M 503 – deren Korrelations- und Gegensatzbeziehungen noch stärker ausgeprägt sind, wenn sie in anderen Mythen mit den Merkmalen des »Zwillings der in die Hütte eingelassen wird« und des »Zwillings der in den Bach geworfen wird« auftauchen (*Lodge Boy*, *Spring Boy*; vgl. oben, S. 303) – reisen zunächst nach Südosten, wo die Alte-die-nie-stirbt wohnt und wohin im Herbst die Vögel ziehen. Im Frühling begleiten sie diese nach Nordwesten. Doch um von Osten nach Westen zu gehen, müssen sie zuerst das Wasser überqueren. In der Tat teilt und vereint dieses gleichzeitig: es steckt die Grenze zwischen zwei Welten ab, und dennoch können die Vögel, wenn sie das Tal des Missouri während ihrer jahreszeitlichen Wanderungen

flußaufwärts oder flußabwärts ziehen, ungehindert von einer zur anderen gelangen.

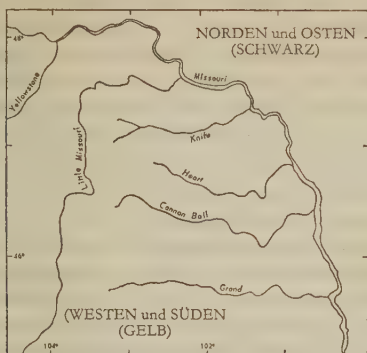


Abb. 39 – Schematische Darstellung des geographischen Universums der Mandan

Die mythische Erzählung spielt sich nicht nur in einem Raum, sondern auch in der Zeit ab. Ein erster jahreszeitlicher Zyklus beginnt mit einem Wirbelsturm oder einem Zyklon, meteorologischen Phänomenen, welche die Mandan und die Hidatsa mit dem Nordwesten verbinden (vgl. Beckwith 1, S. 62: »Einst«, sagt ein Informant, »gab es nur im Osten Zyklone«). Dieser Zyklon verursacht die horizontale Überführung der aneinandergebundenen Brüder zu der Insel der Alten-die-nie-stirbt: sie verbringen dort den Sommer, den Herbst und den Winter. Im Frühling machen sie sich wieder auf den Weg, und in dem Augenblick, da sie wieder getrennt sind, verursacht ein personifiziertes Gewitter ihren vertikalen Aufstieg in den Himmel, wo sie ein weiteres Jahr zubringen, bis zum nächsten Frühjahr.

Dieser mythische Kalender stimmt mit den Tatsachen überein. Die wichtigsten Zeremonien wurden im Frühjahr zelebriert, wenn die »großen Vögel« – Adler, Bussarde, Raben und Krähen – nach Nordwesten zogen, in Richtung der »schlechten Erde« und der Rocky Mountains. Hierbei ging es darum, die Vögel zu ehren, damit sie sich den Dörfern näherten und ihnen Regen brächten, den die Felder und Gärten dringend brauchten. Diese Zeremonien fielen

mit den ersten Frühjahrsgewittern zusammen und folgten den Riten für die Alte-die-nie-stirbt. In der Tat zogen die Wasservögel, deren Herrin sie ist und die die Eingeborenen-Religion in ein und demselben Kultus mit den in M 503 beschriebenen weiblichen Geistern des Mais verband, nach Norden, bevor der Schnee ganz geschmolzen war; die Raubvögel kamen später. Hingegen feierte man die Herbstriten zuerst für die Raubvögel, denn man glaubte, daß sie sich verspäteten, weil sie auf ihrer Reise gen Süden entlang dem Missouri auf die Jagd gingen, während sich die Wasservögel – Gänse, Schwäne und Enten – erst dann auf den Weg machten, wenn die großen Fröste einsetzten (Bowers 2, S. 363).

Es gab also zwei Reihen von Riten für die großen Vögel. Die erste feierte ihre Ankunft im Frühjahr, die zweite begrüßte ihren Abzug im Herbst. Man wird bemerkt haben, daß M 503 weniger den absoluten Ursprung dieser Riten als den ihrer jahreszeitlichen Verdoppelung erklären will. Die Frühjahrsriten mußten bereits in Kraft sein, da der Vater des Helden sie zelebriert, wenn die Vögel sein Dorf überfliegen. Doch bevor die Töchter der Donnervögel ihre Gatten verabschieden, befehlen sie ihnen, in Zukunft dieselben Riten auch im Herbst zu begehen.

Dieser Punkt ist wichtig, denn die Hidatsa-Versionen (M 503c, b; Bowers 2, S. 359-362; Denig, S. 613-617 – die letztere stammt von einem Assiniboine-Häuptling, der sie jedoch den »Gros Ventre« zuschreibt, d. h. den Hidatsa, vgl. *ibid.*, S. 403) – weichen in mehrerer Hinsicht von M 503 ab. Entweder bleibt die Episode vom Besuch bei den Vögeln bestehen, aber ein Sohn der Vögel ist ein Krüppel und nicht eine Gattin, und er wurde von einem Hirschgeweih verletzt und nicht von einer Stachelschweinborste; oder der Besuch im Himmel verschwindet und wird durch einen Besuch in westlicher Richtung bei der großen Schlange ersetzt, dem Herrn der Bisons, den die Helden mißbrauchen. In beiden Fällen begeht der verrückte Bruder den Fehler, das Fleisch der Schlange zu verzehren, und er verwandelt sich in ein großes Reptil auf dem Grund des Missouri. Nun bezieht sich aber auch mindestens eine der Hidatsa-Versionen (M 503c; Bowers 2, S. 361) ausdrücklich auf die Einführung der Frühjahrsriten: »Er (der Held) verkündet, daß er die Zeremonie für die großen Vögel feiern werde, und er sagte dem Volk, daß zu Beginn des Frühjahrs das Wetter vier Tage lang wolkig und regnerisch sein werde; kurz darauf würden die Vögel aus dem Süden



kommen.« Es sieht also so aus, als ob sich beim Übergang von den Mandan zu den Hidatsa die ätiologische Funktion des Mythos im Hinblick auf den zeremoniellen Kalender umkehrte und gleichzeitig – in Erzählungen, die in jeder anderen Hinsicht parallel sind – die Verwandlungen bestimmte, auf die wir hingewiesen haben (vgl. L.-S. 19).

Es war sinnvoll, daran zu erinnern, denn wir haben bereits vermerkt, daß bei den Mandan eine mit den Hidatsa-Versionen identische Erzählung vorkommt, die jedoch zur Einführung des Streits der Gestirne dient (M 460). Was auf einem anderen Weg unsere Hypothese von S. 469 bestätigt, daß nämlich M 503 und M 460 in umgekehrter Symmetriebeziehung stehen. In der Tat resultiert der Schluß daraus, daß M 503c den Mythos M 503 auf der Achse des Kalenders umkehrt und daß M 503c zu M 460 gehört, der also ebenfalls M 503 umkehrt. Und dreht sich im übrigen die Geschichte vom Streit der Gestirne nicht um einen Besuch im Himmel? Trotz scheinbar sehr unterschiedlichen Fabeln bleiben wir also auf vertrautem Gebiet.

Jenseits der Mandan weckt M 503 andere Erinnerungen. Die Gattin des Donnervogels hinkt, und ihre Krankheit hindert die Vögel daran, im Frühjahr fortzuziehen. Hinkende sind in anderen Hidatsa-Mythen (M 503d, e; Bowers 2, S. 304-308, 439) auch der Schwiegervater des Helden, den die beiden Brüder mit *Actaea rubra* heilen, womit sie den Indianern ihre jahreszeitliche Wanderung zwischen dem Winterdorf und dem Sommerdorf ermöglichen; oder auch eine Bison-Mutter, die unfähig ist, ihre Sommerweiden aufzusuchen. Unsere Interpretation des rituellen Hinkens, die sich auf andere Mythen stützte (HA, S. 506-514) und auch im vorliegenden Band (S. 371 f.) diskutiert wurde, erfährt also erneut eine Bestätigung.

M 503 erinnert auch in mehreren Details an einen Warrau-Mythos (M 28; RK, S. 148 ff. und passim; HA, S. 500-506), in dem zwei Brüder, ein vernünftiger und ein verrückter, Opfer einer aquatischen Menschenfresserin werden. Sie verschlingt denjenigen, der sich zu nahe ans Ufer gewagt hatte, so daß sie sein Spiegelbild im Wasser sehen konnte; also dieselbe Art der Entdeckung, wie sie in M 503 der vernünftige Bruder macht, wenn er seinen himmlischen

Retter gewahrt, nachdem er es vermieden hatte, sich zu nahe ans Ufer zu wagen, wo ihn ebenfalls ein aquatisches Ungeheuer verschlungen hätte. In beiden Fällen ist folglich der davongekommene Held derjenige, der begreift, daß der Übergang vom Wasser zur Erde oder von der Erde zum Wasser einen diskontinuierlichen Charakter hat; der andere kommt um, weil er zu den kleinen Intervallen Zuflucht genommen hat, in der vergeblichen Hoffnung, diese Diskontinuität aufzuheben.

Die Episode, in deren Verlauf die Helden auf dem Rücken einer monströsen Schlange einen Fluß überqueren, muß uns besonders interessieren. Sie kommt in Nordamerika sehr häufig vor und findet sich auch in Südamerika, wo sie durch eine Reihe von Mythen illustriert wird, die wir schon in *Das Rohe und das Gekochte* (M 124, M 139) sowie im zweiten Teil des vorliegenden Buchs (M 402-404) erörtert haben. Als wir das Motiv des empfindlichen Fährmanns zum ersten Mal erkannten (RK, S. 327 Fn. 10), haben wir lediglich auf seine Bedeutung hingewiesen. Nun müssen wir sie begründen. Wichtig ist zunächst, daß die Mythen der beiden Amerika die Geschichte fast in denselben Termini erzählen. Nachdem wir den Mandan-Mythos (M 503) noch einmal gelesen haben, wollen wir zu einem Mundurucu-Mythos zurückkehren, den wir oben nur kurz erwähnt hatten (S. 124).

*M 402. Mundurucu: Abenteuer von Perisuát (Auszug)*

Als der in einen Tapir verwandelte Onkel von Perisuát diesen verabschiedete, erklärte er ihm, daß er, um ins Dorf zu gelangen, einen Fluß überqueren müsse, der von drei Riesen-Kaimans heimgesucht werde, von dem der größte Uäti-pung-pung hieß. Zuerst würden sich die beiden ersten als Fährmänner anbieten, doch Perisuát müßte sie abweisen und auf Uäti-pung-pung warten, auf dessen Rücken *imbauba*-Bäume wüchsen (*Caecropia* sp. vgl. HA, S. 401).

Der Held lehnte also die Dienste der beiden ersten Kaimans ab und bat den dritten, ihm über den Fluß zu helfen. Doch da sich das Tier dem Ufer nicht nähern wollte, konnte Perisuát nicht aufsteigen. Schließlich schwang er sich auf seinen Rücken, indem er sich an die Äste des Baums klammerte, die über das Wasser hingen. So vermied er es hineinzufallen, denn dann hätte ihn das Ungeheuer verschlungen.

In der Mitte des Wegs sagte der Kaiman, daß er Trompete spielen wolle, und er stieß einen lauten und übelriechenden Atem aus. Von seinem Onkel

gewarnt, enthielt sich Perisuát, vor Ekel auszuspucken, und machte dem Ungeheuer Komplimente über seinen duftenden Atem.

Gegen Ende der Überfahrt wollte der Kaiman seinen Passagier dazu überreden, ans andere Ufer zu schwimmen, denn er rechnete damit, ihn zu fressen. Doch Perisuát verlangte, daß er sich so nahe wie möglich dem Ufer nähern solle, und sprang mit Hilfe eines Asts an Land. Sobald er in Sicherheit war, erklärte er, daß der Kaiman aus dem Mund rieche. »Warum hast du das nicht früher gesagt?« brüllte der Fährmann, der einen solchen Wutanfall bekam, daß alle Bäume, die auf seinem Rücken wuchsen, zerbarsten. (Murphy 1, S. 96 f.)

In einer Assiniboine-Version (M 504; Denig, S. 611) will der Fährmann, der hier ein Kranich ist, ebenfalls Komplimente über seinen Atem hören. Ein Kickapoo-Mythos (M 505; Jones 3, S. 85) erzählt, daß ein Fisch den Helden unter der Bedingung über den Fluß bringen will, daß er ihn jedesmal schlage, wenn er langsamer werde; ein Geier hatte sich zuerst geweigert, ihm diesen Dienst zu erweisen, denn er stank so sehr, daß sich sein Passagier während der Überfahrt übergeben mußte. Bei den östlichen Algonkin, meist in Varianten von M 437, 438 (Prince, S. 68 f.; Leland, S. 152 ff.; Rand, S. 164 f., 312 f., 320), muß die angebliche Schönheit eines Kranichs gelobt werden; oder (Leland, S. 184 f., 325 f., 328 f.) der Fährmann wird wieder ein Saurier: ein Alligator, der Hörner trägt und zudem noch blind und jähzornig ist.

All diese Merkmale sind auch in anderen südamerikanischen Versionen zu finden: so in M 124, wo der Held über die Häßlichkeit des Sauriers spottet; in M 139, M 403a und c, wo das Tier will, daß sein Passagier es beleidigt (denn es sucht einen Vorwand, um ihn zu fressen), es sei denn, daß es ihn wie in M 404 beschuldigt, es ihm gegenüber an Respekt fehlen zu lassen.

So frappierende Ähnlichkeiten in der Art und Weise, wie weit voneinander entfernte Mythen ein und dieselbe Geschichte erzählen, stellen ein Problem. Gibt es ein logisches Gerüst, das erklären kann, weshalb sich das Thema so lang erhält, obwohl es sich von seinem hypothetischen Ursprungsort weit entfernt hat oder unabhängig in ganz verschiedenen Gesellschaften auftaucht? Wie immer die Ausgangshypothese lauten mag, der man den Vorzug gibt, man muß notgedrungen die einer inneren Notwendigkeit, als der Vorbedingung der beiden anderen, anführen.

Die Hälfte des Wegs zu einer Antwort hatten wir bereits hinter

uns, als wir erkannten (S. 469, 473), daß M 503, der die Episode des empfindlichen Fährmanns enthält, eine andere einschließt, in der eine Umkehrung der Episode des Stachelschweins im Zyklus vom Streit der Gestirne zu sehen ist. Denn auch wenn die beiden Zyklen symmetrisch sind, dürfen wir nicht vergessen, daß der Zyklus vom Streit der Gestirne in unserer Diskussion anlässlich von Problemen aufgetaucht war, vor die uns ein anderes Motiv stellte: die Reise von Mond und Sonne im Einbaum. Die innere Notwendigkeit der Episode vom empfindlichen Fährmann könnte also daraus resultieren, daß sie selbst eine Umkehrung des Motivs des Einbaums darstellt.

Wir brauchen diese Hypothese nur zu formulieren, um ihre offenkundige Evidenz zu erkennen. Ob auf der Hinfahrt oder der Rückfahrt, die Reise im Einbaum findet auf der Achse des Flusses statt, und diejenige auf dem Rücken des Fährmanns steht senkrecht auf dieser Achse, denn hier handelt es sich um eine Überquerung. Aber das ist noch nicht alles. Der Kranich einiger nordamerikanischer Versionen verlängert seine Pfote, so daß sie eine Art Laufsteg bildet. Die Schlangen-Fährmänner beider Hemisphären tragen Hörner, zwischen denen Sandbänke liegen, auf denen eine üppige Vegetation wächst: schwimmende Inseln, wie man sie auf den großen Strömen in beiden Teilen Amerikas zur Zeit der Hochwasser sieht. Dies gilt insbesondere für den Missouri: »Im Frühjahr reißt er von seinen Ufern große Erdstücke weg: diese schwimmenden Inseln, die den Missouri hinabtreiben mit Bäumen voller Laub oder Blüten, die einen noch aufrecht, die anderen halb liegend, bieten ein herrliches Schauspiel« (Chateaubriand 1, S. 95; vgl. W. Matthews, S. XXII; Neill, S. 383).

Diese Brücken und Inseln ähneln nun aber den Booten und unterscheiden sich auch von ihnen, wenn auch nicht genau aus denselben Gründen: Insel und Einbaum sind schwimmende Körper, die eine von Natur aus, der andere kulturell; und selbst wenn die Brücken, welche die amerikanischen Indianer nur selten bauen, eher an natürliche Laufstege erinnern, sind sie fest statt beweglich, quer und nicht parallel zum Flußlauf. Schließlich betrifft die Reise im Einbaum zwei Passagiere, die, wie wir sahen, den rechten Abstand wahren müssen, während die Überfahrt zwei Reisende eng miteinander verbindet: den Fährmann und seinen Kunden.

Zahlreiche mythische Texte bezeugen die objektive Realität dieser Transformation. Dem Helden von M 403b, der sich hilfesuchend an

ihn wendet, gibt der Kaiman, der ihn verschlingen will, die lügnerrische Antwort, daß seine Schultern einen großen Einbaum bildeten, der das Gewicht eines Passagiers tragen könne (Wagley-Galvão, S. 141). Ein Salish-Mythos (M 506; Adamson, S. 270), in dem der Fährmann seinen schlechten Charakter dadurch verrät, daß er die Hilferufe wiederholt, statt auf sie zu antworten, endet mit der Versicherung, daß »in Zukunft niemand mehr behaupten wird, ein Einbaum zu sein, um die Leute zu ertränken«. Die Oglala-Dakota (M 507; Walker, S. 205 f.) erzählen, wie sich ein gefällter Stamm in einen magischen Einbaum verwandelte; »er rollte um sich selbst und ähnelte bald einem Einbaum mit einem Kopf, zwei großen Augen und einem Schwanz . . . Man mußte schnell auf ihn springen, denn sonst schwamm er ohne Passagier los.«

Daß das Wasserungeheuer ein Anti-Einbaum ist, zeigt auch ein Dakota-Mythos, der den Hidatsa-Versionen von M 503 und einer Mandan-Variante nahesteht (M 460; vgl. Maximilian, S. 380 f.; Bowers 1, S. 199 f.).

#### *M 508. Dakota: der große Fisch*

Die Tochter eines Häuptlings, die sich gegen die Ehe sträubte, war endlich mit einem armen Bewerber einverstanden, falls dieser eine aufsehen-erregende Tat beginge. Der Mann organisierte einen Kriegszug, aber die Feinde blieben unauffindbar. Auf dem Rückweg begegneten die Indianer einer Riesenschildkröte, auf deren Rücken sie alle stiegen, außer dem Helden und seinem Freund. Das Tier tauchte in einen See, und die Unvorsichtigen ertranken [vgl. M 385].

Die beiden Überlebenden machten sich wieder auf den Weg, bis der erschöpfte Held anhalten mußte, um wieder zu Kräften zu kommen, während sein Begleiter nach toten Fischen suchte, die das Wasser, das in dieser Jahreszeit stieg, möglicherweise ans Ufer geschwemmt hatte. Er fand einen, reinigte und kochte ihn und forderte den Helden auf, das Mahl mit ihm zu teilen. Dieser weigerte sich zunächst, willigte dann unter der Bedingung ein, daß sein Freund ihm soviel Wasser bringe, wie er begehre.

Aber er war unersättlich, und sein Freund war es leid, das Wasser in dem einzigen Behälter heranzuschleppen. Der Held kroch zum Fluß, beugte sich darüber und trank sein Wasser. Nach und nach verwandelte er sich in einen riesigen Fisch, der die Schifffahrt behinderte.

Die Tochter des Häuptlings, die von diesem Drama erfuhr, schwor ihrem durch ihre Schuld gestorbenen Bräutigam die Treue. Ein Jahr lang fertigte sie Männerkleidung an, verlangte, daß man ihr einen Einbaum aus Rinde

baue, und ließ sich zu dem Fisch fahren, dem sie ihre Geschenke anbot und versprach, zum Andenken an sein Opfer unverheiratet zu bleiben, wenn er einwilligte, den Fluß freizugeben, »damit die Indianer wieder im Einbaum fahren können«. Der Fisch tauchte in die Tiefe und gab damit das Wasser des Heilig-Kreuz-Flusses frei (*Stillwater river*) (McLaughlin, S. 23-28; vgl. Arikara-Version: Dorsey 6, S. 79 f.; Creek-Version: Swanton 1, S. 32 f.; etc.).

Wenn die Insel und ihr mythisches Äquivalent die Umkehrung des Einbaums sind, so bezeugt ein südamerikanischer Mythos, daß ein umgekehrt gehandhabter Einbaum eine Insel werden kann:

*M 509. Arawak: Ursprung der Inseln*

Im Laufe einer Expedition zu Wasser besuchten Reisende ein Land, dessen Bewohner nur dann im Einbaum fahren konnten, wenn Flut war. Denn sie handhabten ihre Paddel so, daß sie mit der Kante das Wasser zerschnitten, statt es mit der flachen Seite zu schlagen. Da sie nicht gegen den Strom kämpfen konnten, begnügten sie sich damit, wenn die Flut ihnen entgegenkam, eine lange Stange in den Grund zu stoßen, um das Boot zum Stillstand zu bringen.

Der alte Zauberer, der die Expedition leitete, verwandelte sich in einen Bunia-Vogel und stieß seinen Schrei aus: tarbaran! tarbaran!, was »flache Seite« bedeutet. »Und was würdest du sagen«, erwiderten die unwissenden Passagiere, »wenn wir dir mit der flachen Seite der Ruder auf den Kopf hauen würden?« Schließlich folgten sie seinem Rat und sahen, daß sie dreimal so schnell vorankamen, sowohl gegen wie mit dem Strom. (Roth 1, S. 221)

Diesem Mythos, der an Vorstellungen erinnert, die von den Salish, die ihm dieselbe Form wie in Guayana geben (Adamson, S. 40, 420), bis zu den Karaja bezeugt sind (erste Paddel, die an der Schaufel gehalten werden, Baldus 6, S. 215), fügt Roth kommentierend hinzu, daß eine Insel auf dem Essequibo *hiarono-dulluhing* heißt, »Stange der Frau«, weil unwissende Frauen des genannten Volks eine Stange in den Grund rammten, um ihren Einbaum festzumachen, wenn die Flut stieg. Aber sie stießen sie so fest hinein, daß sie sie nicht mehr herausziehen konnten. Sand häufte sich ringsum an, Gräser und Bäume wuchsen, und es entstand die Insel, die man heute sieht. Als umgekehrter Einbaum restituiert diese Insel also das Bild des Fährmanns mit seinem Rücken voller Sandbänke, auf denen viele Pflanzen wachsen.



Wenn wir die Knochengravuren aus Tikal richtig interpretiert haben (S. 150 f.), erkennen wir, daß sie zwei Zustände der Transformation veranschaulichen. Denn tatsächlich nimmt der Einbaum der Tiere zuweilen die Gestalt einer haarigen Schlange an (Abb. 40), eines mythischen Wesens, das als Double der gehörnten Schlange sowohl den Waiwai aus Guayana (Fox, S. 91) wie den Cheyenne (Grinnell 2, Bd. 2, *passim*) und den Menomini (Skinner-Satterley, S. 354) ein Begriff ist. In Mandan-Mythen (M 512-515, S. 489-497) werden wir bald einem Boot begegnen, das fähig ist, abwechselnd die Rolle des loyalen Einbaums wie des perfiden Fährmanns zu spielen, je nachdem, ob die Zahl der Reisenden *bemessen* ist oder nicht.



Abb. 40 – Einbaum in Form einer Schlange. Knochengravur aus Tikal  
(nach Trik, Abb. 5. Photo University Museum, Philadelphia)

Verweilen wir bei diesem Punkt. Wir wissen, daß die Reise im Einbaum von Mond und Sonne im Zeichen des Gleichgewichts stattfindet; im dritten Teil dieses Buchs haben wir dies festgestellt. Aber die Hinweise, die wir zur Episode des empfindlichen Fährmanns gegeben haben, evozieren eine allgemeine Unordnung: die beiden Protagonisten wetteifern im bösen Willen, in der Lüge, der Beleidigung. Wir haben nun aber gesehen, daß das Motiv der Reise im Einbaum äquinoktiale Verhältnisse konnotierte. Folgt daraus nicht, daß das des empfindlichen Fährmanns, umgekehrt symmetrisch zu den anderen, solstitiale Verhältnisse konnotiert?

Die Antwort wäre nicht schwer, wenn wir eine Korrelation zwischen den Ritualen, die mit jedem Motiv verbunden sind, und diesen Perioden des Kalenders erkennen könnten. Leider bleibt trotz den mühsamen Untersuchungen, die Bowers bei den Mandan zu einer Zeit führte, da die alte Kultur nur noch in der Erinnerung einiger Greise fortlebte, der zeremonielle Kalender verschwommen, und man zögert, ihn zu interpretieren. Soweit man es dennoch wagt, ist das Bild, das sich herauschält, komplexer als jenes, das wir soeben hypothetisch evozierten. Denn es sieht so aus, als hätten

die Mandan ihren zeremoniellen Kalender nach Gegensätzen konstruiert, die sich anscheinend nicht durch Termini wie Solstitium und Äquinoktium bestimmen lassen.

Ein erster Gegensatz zeigt sich zwischen den Riten für die großen Vögel, von deren Ursprung M 503 berichtet, und allen anderen. Diese Riten, zwanzig an der Zahl (vgl. Bowers 1, S. 108), fanden ein oder mehrere Male statt, jedoch stets innerhalb eines kontinuierlichen Zeitraums von ein oder mehreren Monaten, mitunter auch eines ganzen Jahres. Die Riten der großen Vögel hingegen fanden nur im April und im November statt. Sie gehörten also zu Zeremonien, die diskontinuierlich, zu zwei verschiedenen Zeitpunkten des Jahres zelebriert wurden. Diese Zeitpunkte, die im Frühjahr und im Herbst lagen, entsprachen *grosso modo* den Tag- und nachtgleichen. Bezeichnenderweise fanden auch die Opfergaben an den Missouri, deren Ursprung einige Varianten von M 503 nachzeichnen, zweimal im Jahr statt (s. oben, S. 487).

Untersuchen wir nun die Riten der Bisonjagd, deren Komplexität wir oben erwähnten (S. 330, 397 ff.). Sie lassen sich in zwei Gruppen aufteilen: einerseits das große Stammesfest *okipa* für die Vermehrung der Bisons, das in den heißesten Monaten stattfand (Bowers 1, S. 122), andererseits verschiedene Dorfriten für die Winterjagd, die in den kältesten Monaten gefeiert wurden. Die beiden Zeitpunkte lagen also etwa um die Sonnenwenden (ibid., S. 315 und 325, 326: »*in the winter during the shortest days*«; und Bowers 2, S. 56: »*the rites to the winter herds began with the winter solstice*«).

Vogelriten und Bisonriten stehen also auf mehreren Achsen in Korrelation und Gegensatz. Die ersteren, untereinander identisch, wiederholten sich in verschiedenen Perioden; die zweiten, untereinander verschieden (insofern das *okipa*-Fest aus mehreren Riten bestand und zumindest drei verschiedene Riten für die Winterbisons existierten: die »Schnee-Eule«, der »rote Stab«, das »weiße Bisonweibchen«), fanden jeweils in einer einzigen Zeit des Jahres statt. Schließlich lagen die ersten in der Nähe der Tagundnachtgleichen, die zweiten in der Nähe der Sonnenwenden.

Im Unterschied zu diesen deutlich ausgeprägten Gegensätzen verteilten sich die Landwirtschaftsriten, die mit der Ankunft der Wasservögel zu Beginn des Frühjahrs begannen, über das ganze Jahr. Sehr vereinfacht läßt sich also der zeremonielle Kalender in einem Schema erfassen (s. folgende Seite).

## JAGD

## LANDWIRTSCHAFT

## KRIEG

März-Mai

*(Ankunft der Wasservögel)*Riten der großen  
Vögel (I)

Juni-August

Okipa:  
Sommerbisons  
(verbundene  
Riten)

Sept.-Nov.

Landwirtschaftsriten

Riten der großen  
Vögel (II)*(Abzug der Wasservögel)*

Dez.-März

Winterbisons  
(getrennte Riten)

Wir wissen, daß die beiden Ritengruppen, die in dem Schema am weitesten voneinander entfernt sind, miteinander unvereinbar waren. Hätte man die Riten für die Winterjagd im Frühling gefeiert, wenn die Saat aufgegangen war, wären die Fröste zurückgekehrt und hätten die ganze Ernte zerstört (Bowers 1, S. 327). Hingegen waren die Riten der großen Vögel und die Landwirtschaftsriten miteinander vereinbar, da die ersteren eine Hilfsfunktion erfüllten: sie sollten den Regen bringen, der für das Gedeihen der Felder unerlässlich war (s. oben, S. 330).

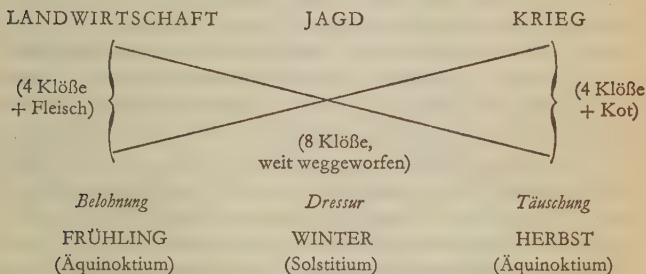
Hier taucht nun ein Problem auf durch die Tatsache, daß die Episode vom empfindlichen Fährmann mindestens dreimal in der Mythologie der Mandan auftaucht. Außer in dem Mythos der großen Vögel (M 503) kommt sie auch in dem die Maisriten begründenden Mythos (M 460) sowie in dem der Schnee-Eule vor, der einen der Riten zur Anrufung der Winterbisons begründet (M 469a, b). Mit anderen Worten, die Episode schafft eine Affinität zwischen zwei unvereinbaren Reihen: Winterbisons und Mais, und zwei vereinbaren Reihen: Mais und große Vögel. Alles geht also so vor sich, als würde sich eine Naht bilden in einem System, das besonders brüchig geworden ist, weil die Beziehungen der Unvereinbarkeit und der Vereinbarkeit darin an entscheidender Stelle kommunizieren.

Nun lassen sich aber zwischen den drei Erzählungen subtile Unterschiede erkennen. Der Mythos von der Winter-Eule ist bei weitem der reichste, denn er enthält den Zwischenfall, in dessen Verlauf der Held darauf drängt, daß die Schlange sich immer mehr dem Ufer nähert; dann springt er auf und hält sich dabei an den Ästen fest, die auf dem Rücken des Ungeheuers wachsen: Details, die der Mundurucu-Mythos von Perisuát (M 402) genau mit den gleichen Worten erzählt. Außerdem transformiert M 469 den Mythos M 503 in zwei Punkten: der Held nährt die Schlangen mit 8 Klößen statt mit 4, und aus Furcht, verschlungen zu werden, vermeidet er es, sie direkt in den Rachen des Ungeheuers zu legen, sondern er wirft sie weit von ihm ins Wasser.

Auch die entsprechenden Episoden von M 503 und M 460 stehen in Gegensatz zueinander, jedoch auf anderen Achsen. Wenn erstens die Schlange von M 503 wirklich einen der Brüder verschlingt und die von M 469 daran gehindert wird, ein gleiches zu tun, hat ihr Homolog von M 460 keine solch schwarzen Pläne. Sie will nur gefällt sein, und man braucht sie lediglich unterwegs zu ernähren, um ihre Kräfte wiederherzustellen. Diese Nahrung besteht in vier Klößen aus »vier in einem«, plus einem Stück getrockneten Fleisches, das der Held wie durch ein Wunder genau in dem Augenblick in seiner Tasche findet, da die Schlange nicht mehr vorankommt.

Es liegt auf der Hand, daß dieses Detail M 460 und M 503 symmetrisch macht, denn dieser letztere Mythos erwähnt auch eine fünfte Ration: den Klob, den der Held vom Donnervogel erhalten hat und der aus zermahlenen Sonnenblumenkernen, viel Hasenkot und ein klein wenig Mais besteht. Also im einen Fall Fleisch: eine

Nahrung, die noch stärker ist als die Mehklöße; und im anderen Fall eine Pseudo-Nahrung, die vor allem aus Exkrementen besteht.<sup>1</sup> Man kann also sagen, daß M 460, M 469 und M 503 jeweils einen hilfreichen Fährmann, einen heimtückischen Fährmann, dessen Pläne vereitelt werden, und einen heimtückischen Fährmann, der sein Ziel fast erreicht, in Szene setzen. Der Held belohnt den ersten, dressiert den zweiten und täuscht den dritten. Die drei extremen Situationen beziehen sich auf die um die Tagundnachtgleiche gefeierten Riten: im Frühling bei M 460, im Herbst bei M 503; während M 469 Riten begründet, die um die Wintersonnenwende gefeiert werden. Die Riten betreffen bald die Landwirtschaft, bald die Jagd und bald den Krieg, also eine Reihe, die auch eine Progression bildet:



Das Diagramm veranschaulicht sehr gut den kontrapunktischen Charakter, den jedes mythische und rituelle System zeigt, denn wenn die beiden Reihen: *Landwirtschaft*, *Jagd*, *Krieg*, und *Frühling*, *Winter*, *Herbst*, im einen Fall progressiv, im anderen regressiv<sup>2</sup> sind, harmonisieren sie zusammen durch einen Generalbaß, wie

1 Die Analyse bleibt unvollständig, denn es kommt auch vor, daß der Held auf der Rückfahrt die Schlange mit einem Stück aus seinem eigenen Schenkel ernähren muß (M 469b; Bowers 1, S. 291). Wir lassen diesen Vorfall beiseite, denn der Mythos von der Schnee-Eule ist der einzige, in dem der Passagier bei der Hinfahrt wie bei der Rückfahrt vorkommt. Man müßte ihn also gesondert untersuchen, was uns zu weit führen würde; um so mehr, als die Mythologie der Mandan durch ihren Reichtum und ihre Komplexität praktisch unerschöpflich ist.

2 Der progressive Charakter der ersten Reihe resultiert daraus, daß in M 460 das getrocknete Fleisch nach den Klößen aus pflanzlicher Nahrung kommt und das getrocknete Fleisch von M 460 dem Kloß aus pflanzlicher Nahrung von M 503 entgegensteht; der regressive Charakter der zweiten Reihe dagegen leitet sich unmittelbar vom Kalender ab: denn der Winter folgt dem Herbst, der Frühling dem Winter.

man es nennen könnte, der den regelmäßigen Wechsel einer Tag- undnachtgleiche und einer Sonnenwende zum Ausdruck bringt. Aber wenn wir die Analyse vertiefen, verstehen wir, daß die dialektische Bewegung des Mythos (in diesem Fall M 503) dahin tendiert, diesen zunächst statischen Gegensatz in eine dynamische Progression zu transformieren. Erinnern wir daran, daß M 503 ja nicht die Riten der großen Vögel im allgemeinen begründet, sondern erklärt, wie es gekommen ist, daß man auch im Herbst die Riten feierte, die zuerst nur im Frühling stattfanden. Wenn man indessen die beiden Tagundnachtgleichen unter logischem Gesichtspunkt betrachtet, unterstehen sie einer identischen Transformation ( $Tag = Nacht$ )  $\Rightarrow$  ( $Nacht = Tag$ ); und unter empirischem Gesichtspunkt sind beide in bezug auf die Vögel relevant. Doch genau aus diesem Grund wäre das begriffliche Ungleichgewicht, das sich ergeben hätte, wenn man sich damit begnügt hätte, die eine zu sanktionieren und die andere nicht, noch größer geworden als dasjenige, das zwischen den Jagdriten, welche die beiden Sonnenwenden begleiten, besteht: denn man feiert hier jedesmal Zeremonien – *okipa* im Sommer, spezielle Riten im Winter –, und diese Zeremonien können unähnlich bleiben, da die Sonnenwenden selbst einander entgegenstehen ( $Tag > Nacht$ )  $\neq$  ( $Nacht > Tag$ ). Die theoretische Situation, die M 503 evoziert, wenn er eine Zeit beschreibt, in der die Indianer die großen Vögel nur im Frühjahr feierten (nur im Herbst den Hidatsa-Versionen zufolge), würde, wenn man uns den Ausdruck gestattet, einen hyper-solstitialen Charakter zeigen: noch mehr im Ungleichgewicht als der Gegensatz der Sonnenwenden. Der Mythos scheint also auf der impliziten Äquivalenz zu gründen:

(*nur eine ausgeprägte Tagundnachtgleiche*) : (*Sonnenwende*) :: (*Sonnenwenden*) : (*Tagundnachtgleichen*)

Gleichzeitig verstehen wir, warum die Episode vom empfindlichen Fährmann, dessen »solstitialen« Charakter wir postuliert haben, auf eine scheinbar äquinoktiale Konstellation bezogen ist. Denn aufgrund der Tatsache, daß sie nicht verdoppelt war, verletzte sie eine Forderung nach Symmetrie, die der Begriff der Tagundnachtgleiche selbst aufdrängte.

Die vorstehende Interpretation gilt für M 469, der objektiv auf die Wintersonnenwende verweist, und für M 503, wie wir soeben ge-



zeigt haben. Um ein rituelles Gleichgewicht zwischen den Tagundnachtgleichen herzustellen, greift der Mythos zu einem Ausgangsmodell, das sich im Ungleichgewicht befindet und in logischer Hinsicht auf seiten der Sonnenwende liegt. Gilt sie aber auch für M 460? Dem Anschein nach nicht, da dieser Mythos die Riten der Alten-die-nie-stirbt begründet; diese werden im Frühjahr gefeiert und eröffnen die landwirtschaftlichen Zeremonien, die sich bis zum Herbst hinziehen, aber aufgrund ihrer strikten Unvereinbarkeit mit den winterlichen Jagdriten unmöglich weiter fortgesetzt werden können.

Um diese Schwierigkeit zu lösen, müssen wir die Formen, in denen die Episode des empfindlichen Fährmanns bei den Mandan erscheint, in einer anderen Perspektive betrachten. Wir haben gesehen, daß es mehrere Formen gibt: eine sehr schwache in M 460, wo das Epitheton »empfindlich« nur im wörtlichen Sinn gerechtfertigt ist, denn die Schlange würde bei ihrer Aufgabe ohne stärkende Nahrungsmittel scheitern, denen gegenüber sie sich empfindlich zeigt; eine stärkere Form in M 469, in dem die Schlange ihre Passagiere fressen möchte, und mehr noch in M 503, in dem es ihr gelingt, einen von ihnen zu verschlingen. Nichtsdestoweniger zeigt sich ein frappierender Unterschied zwischen der Mandan- und der Hidatsa-Version einerseits und andererseits all denen, die wir mit ihnen verglichen haben: statt daß der oder die Passagiere das Ungeheuer mit schmeichelhaften, aber lügnerischen Worten, mit Beleidigungen oder gar mit Stockschlägen entlohnen, ernähren es die Mandan-Helden: offen in M 460, vorsichtig in M 469, und in M 503 zunächst offen, sodann lügnerisch, wenn der davongekommene Bruder ihm einen Kotkloß statt wirklicher Nahrung reicht. Folglich führt allein dieser letzte Zwischenfall, der nur in einem Mandan-Mythos vorkommt, zum allgemeinsten Typus zurück. Wir können sagen, daß innerhalb der Gruppe des empfindlichen Fährmanns, zu der sie gehören, die Mythen der Mandan und der Hidatsa eine lokale Transformation veranschaulichen, die in diesem besonderen Punkt mit einer Umkehrung endet.

Können wir den Grund dafür angeben? Zweifellos ja, dank M 503, denn seine tadellose Konstruktion ist von demonstrativem Wert und erklärt auch, warum wir diesen Mythos als Ausgangspunkt unserer Diskussion gewählt haben.

Nach der Episode von der Befreiung des Wilds, die, wie wir gezeigt

haben, dazu dient, das Feiern der Vögel mit dem *okipa*-Fest zu verbinden, fährt M 503 mit drei Sequenzen fort, die sich auf die übernatürlichen Abenteuer der Helden beziehen. Die erste führt sie zu der Alten-die-nie-stirbt, bei der sie ein Jahr lang bleiben; die zweite beschreibt die Überquerung des Wassers auf dem Rücken der Schlange; die dritte bringt sie zu den Donnervögeln, bei denen sie ebenfalls ein Jahr verbringen. Die erste und die dritte Sequenz sind vollkommen parallel: gleiche Dauer des Aufenthalts; Ablauf eines jahreszeitlichen Zyklus; Besuch von übernatürlichen Geistern, während deren Ankunft die Helden sich verstecken müssen; Verteilung der Pflanzen und der Vögel nach ihrer Art oder Varietät, etc. Worin also unterscheiden sie sich? Die erste Sequenz spricht von einem *irdischen* Aufenthalt bei einer *landwirtschaftlichen* Gottheit, während dessen sich die Helden *maßvoll* verhalten müssen: sie dürfen die Hirsche zwar jagen, obwohl sie die Geister der Gärten sind, doch nur wenn sie taktvoll vorgehen und einige Regeln beachten: das Wild im Wald töten, kochen und verzehren, fern von den bebauten und bewohnten Gegenden.<sup>3</sup> Bei den Vögeln hingegen, also während eines *himmlischen* Aufenthalts ist das Verhalten der Helden von *Maßlosigkeit* geprägt. Sie *jagen* unbesonnen die Ungeheuer, ohne auf die Mahnungen zur Vorsicht zu hören, die man ihnen erteilt; und sie blenden ihre übernatürlichen Gastgeber durch wahnwitzige Heldentaten.

Man sieht also, inwiefern die zweite Sequenz sowohl der ihr vorausgehenden wie der ihr folgenden entgegensteht. Sie betrifft eine *Reise*, nicht einen *Aufenthalt*; und sie spielt auf dem *Wasser*, statt auf der *Erde* oder im *Himmel*. Gegenüber der Schlange wählt der Held schließlich ein Verhalten, das genau zwischen dem *maßvollen* und dem *maßlosen* steht, das sie bei der agrarischen Göttin oder den kriegerischen Göttern an den Tag legen: sie *feilschen* um ihre Überfahrt und verteilen ihre Zahlungen in Nahrung, die sie immer erst hinterher, zum Tausch für bereits geleistete Dienste, geben wollen. Gegenüber der gehörnten Schlange legen die Helden also eine Mischung aus Kühnheit und Vorsicht an den Tag, und die zwiespältige Seite dieser Politik geht auch daraus hervor, daß es dem vernünftigen Bruder gelingt, sich transportieren zu lassen, während das Ungeheuer den wagemutigen Bruder verschlingt. Schließlich bemerken

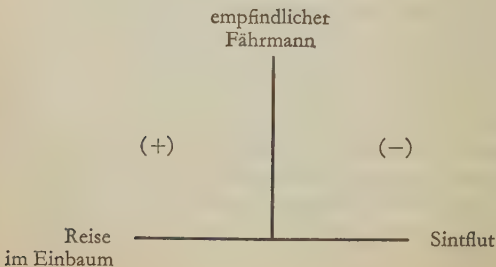
<sup>3</sup> Demselben Verbot begegnen wir auch in einem Mythos der Wintu aus Kalifornien (vgl. DuBois-Demetracopoulou, S. 343).

wir, daß die Helden bei der Mutter des Mais *empfangen*, während sie bei den Vögeln *geben* (»mit ihrer Person zahlen«, wenn man so sagen darf, um ihren Gastgebern Nahrung, Jagdwaffen und rituelle Gegenstände zu verschaffen), und bei den gehörnten Schlangen ihre Überfahrt mittels Klößen aus Nahrung *aushandeln*, von denen einige zwar künstlich sind, es aber dennoch ermöglichen, den Partner zu täuschen. Denn vom Feilschen zur List und von der List zur Täuschung ist kein weiter Weg.

Die verschiedenen Modalitäten der Episode vom empfindlichen Fährmann veranschaulichen den progressiven Übergang von den Zahlungen in Naturalien zu denen, die in guten Worten, Lügen, Beleidigungen und Schlägen bestehen. *Der Fährmann muß also empfindlich sein*: zuweilen physisch in mehreren nordamerikanischen Versionen, in denen sein Nacken oder sein schmerzendes Knie nicht die geringste Berührung verträgt, aber meistens in moralischer Hinsicht; sonst könnten die List und das Feilschen, welche die Vermittlung zwischen den beiden anderen Verhaltensweisen bewirken, nicht in die Problematik der Mythen eingeführt werden. Doch wenn dieses zwiespältige Verhalten hier als das einzig angemessene gegenüber dem Ungeheuer erscheint, welches das aquatische Element verkörpern soll, das mit der Erde und der Luft ein Dreieck bildet, liegt das nicht daran, daß in einem solchen System das Wasser selbst eine zwiespältige Funktion erfüllt? Einige Versionen von M 503 sagen es deutlich: nachdem sich die Helden mittels Feuer einen Weg durch den Körper der zweiköpfigen Schlange gebahnt haben (die die einköpfige Schlange umkehrt, die das Wasser durchquert: ([Schlange], die das Wasser durchquert  $\Rightarrow$  vom Feuer durchquert wird), begeht der verrückte Bruder ein Sakrileg; er frißt vom Fleisch des Ungeheuers und verwandelt sich in eine Schlange, den Herrn des Missouri (vgl. M 508 und Bowers 1, S. 199; 2, S. 360). Je nachdem, ob die Indianer ihm zweimal im Jahr Opfer bringen oder nicht – bei der Vereisung im November und der Eisschmelze im April (Will-Spinden, S. 127; Bowers 2, S. 373) –, hilft er ihnen in Zukunft, den Fluß zu überqueren, oder verursacht den Sturm, die Sintflut und die Überschwemmungen, die den Fluß unüberquerbar machen und die Ernten zerstören. »Denn«, so erklärt er den Menschen, »ich bin keiner von den Euren mehr. Künftig werdet ihr in mir einen Freund oder einen Feind haben« (M 503b; Denig, S. 613-617).

So schwankt also die Macht des Wassers zwischen zwei Extremen: einerseits demjenigen, das der Einbaum veranschaulicht, dessen Wegstrecke den Lauf der Zeit regelt, den Wechsel von Tag und Nacht, die Wiederkehr der Jahreszeiten, sofern die Reisenden in vernünftiger Entfernung voneinander bleiben und folglich in ihrem Boot einen *inneren* Abstand einführen; andererseits Unwetter und Überschwemmung, die den natürlichen Lauf der Dinge zerstören und aus der Mißachtung eines *äußeren* Abstands zwischen dem Reisenden und dem Wasserungeheuer resultieren. Die Figur des empfindlichen Fährmanns illustriert eine mittlere Position. Er reist nicht das Wasser entlang, sondern überquert es; und die Kontiguität zwischen seinem Leib und dem des Passagiers birgt eine tödliche Gefahr, es sei denn, der Held bannt sie dadurch, daß er, um von der Erde zum Wasser oder vom Wasser zur Erde zu gelangen, dafür sorgt, daß die zu überwindende Entfernung weder zu klein noch zu groß ist; damit wird der Maßstab einer vernünftigen Entfernung nach außen verlegt, statt im Boot zu bleiben.

Wir müssen also den allzu einfachen Begriff ergänzen, bei dem wir vorläufig stehengeblieben waren, den einer Beziehung der Umkehrung zwischen dem Fährmann und dem Einbaum. In Wahrheit setzen diese beiden Termini einen dritten voraus, den wir soeben in der Hidatsa-Mythologie auftauchen sahen: die Sintflut, bei der sich das von der Reise im Einbaum gebändigte Wasser entfesselt; während die gelungene Überquerung als der Preis eines Dialogs erscheint, der auch ein Duell ist, zwischen dem berechnenden Menschen und dem feindseligen Wasser:



Die Ursprungsmythen der Mandan und der Hidatsa, in denen der Sintflut ein beträchtlicher Platz zukommt, sollen die Richtigkeit dieser Behauptungen verifizieren.

Weder der eine noch der andere Stamm hegt die Vorstellung, daß die Menschheit aus dem Wasser gekommen sein könnte, obwohl dieses in ihren Augen das erste Element gewesen war. Dies ist bereits bezeichnend und wird es noch mehr, wenn man feststellt, daß die Mythen sich nicht so recht zwischen einem irdischen oder einem himmlischen Ursprung entscheiden können. Sie verbinden die beiden Thesen, und die Weisen der Hidatsa schematisieren ihr System, indem sie eine Art Y zeichnen: der eine Arm der Gabel repräsentiert das Auftauchen eines Teils der Ahnen, die in den Eingeweiden der Erde lebten, der andere Arm den Abstieg vom Himmel des anderen Teils; der gemeinsame Stamm evoziert die Abenteuer der beiden Gruppen, nachdem sie einander begegnet waren und sich vereinigt hatten (Bowers 2, S. 304). Die Mandan haben noch komplexere Vorstellungen über ihren mythischen Ursprung. Sie unterscheiden eine große Zahl ursprünglicher Völker: Leute des Fisches, des Adlers, des Bären, des Mais, des Bisons usw. (Bowers 1, S. 26, 365), aus denen drei Rassen herausragen, die in den Mythen eine Rolle spielen. Bei den Mandan wie bei den Hidatsa variieren diese Mythen, von denen wir etwa 15 kennen, sehr stark und scheinen unterschiedliche Dorftraditionen zu bewahren. Da wir nicht zu viele Buchstaben verwenden wollen, werden wir ihnen gesonderte Nummern geben, außer bei der oben unter M<sub>459</sub> genannten Mandan-Gruppe, von der wir drei Varianten unterscheiden, a, b, c (Bowers 1, S. 156-163; 194 ff.; 196 f.). Die Nummern 510 und 511 verweisen auf die ältesten bekannten Versionen (Maximilian, S. 364; Catlin, S. 369 f.); und wir haben den Versionen Beckwith 1 und Bowers 1 und 2 die Nummern 512 bis 522 gegeben, die zum Teil den Mandan, zum Teil den Hidatsa entstammen.

Zweifellos aufgrund ihrer alten Teilung in Hälften räumen die Mandan in ihren Mythen dem Mais-Volk einen besonderen Platz ein, das aus der Tiefe der Erde gekommen ist, sowie dem Bison-Volk, das der Demiurg Einziger-Mensch zu einer Zeit geformt hat, da die menschliche Rasse in ihm ihren einzigen Vertreter besaß. Wie die eponymen Völker waren auch die Stämme jeweils dem Mais oder dem Bison, dem Osten oder dem Westen, dem Krieg oder dem Frieden, dem männlichen oder dem weiblichen Prinzip, dem Rohr oder

dem Kolben der Pfeife, dem fließenden oder dem stagnierenden Wasser, dem hügeligen oder bewaldeten oder dem offenen Land zugeordnet, usw. (für diesen systematischen Dualismus vgl. M 515; Bowers 1, S. 353-361). Die beiden Völker begegneten einander und vereinigten sich etwa zur selben Zeit, als die Teilung in Hälften eingeführt wurde. Einige Versionen interessieren sich mehr für das Volk des Mais, andere mehr für das des Bisons, andere schließlich sind gemischt. Nicht alle schenken dem himmlischen Volk, das auf die Erde herabstieg, um sich mit den beiden anderen zu vereinen, die gleiche Aufmerksamkeit. Indessen bezeugen die Riten des *okipa*-Fests, mit denen sich die Gesamtheit der Gruppe verknüpft, die Bedeutung eines ternären Systems. Durch Tänzer personifiziert, kämpfen Adler und Bussarde gegen »Antilopen« (*Antilocapra americana*, die die Eingeborenen-Systematik den Hirschtieren zuordnet, den Geistern der Gärten); und diese versuchen, die Nahrung der Bären und der Bisons zu stehlen (Maximilian, S. 376; Bowers 1, S. 144, 146, 153). Das techno-ökonomische Dreieck – Landwirtschaft, Jagd und Krieg – entspricht also genau der ursprünglichen Dreiteilung der Menschheit in das Volk des Mais, das Volk des Bisons und das Volk des Himmels, denen auch drei Demiurgen entsprechen: Einziger-Mensch und Erster-Schöpfer, die sich in die Erschaffung oder die Organisation des Raums teilten, jeder an einem Ufer des Missouri; und Hoita, der gefleckte Adler, der bei dem irdischen Unternehmen keine Rolle spielt, denn er vertritt ausschließlich das Volk von oben (vgl. Bowers 1, S. 120). Der Übergang von dem binären zu dem ternären System vollzieht sich also mittels der Integration zweier Gegensätze: desjenigen zwischen Einziger-Mensch und Erster-Schöpfer, sodann, nachdem sich der zweite in einen Coyote verwandelt hat, dessen zwischen Einziger-Mensch und Hoita.

Die vergleichende Analyse der Mandan- und Hidatsa-Ursprungsmythen würde sehr viel Arbeit erfordern, und es ist nicht sicher, daß man große Resultate erhalten würde. Indem jede Version einige bevorzugte Aspekte der Erzählung hervorhebt und andere im Hintergrund läßt, scheint sie von der Erinnerung an historische Ereignisse dieses oder jenes Clans oder Dorfes geleitet zu sein, die wiederherzustellen wir kaum in der Lage sind. Wir begnügen uns daher damit, das all diesen Versionen gemeinsame Schema herauszuarbeiten. Nach dem Auftauchen des Volks des Mais und seiner Vereinigung mit den Völkern des Bisons und des Himmels lebten die Ahnen in der Nähe



eines Wasserlaufs, der »der Unbekannte« oder »der Fremde« hieß. Eine mehrjährige Wanderung führte sie dann zu einer Flußmündung. Dort erblickten sie am anderen Ufer oder einigen Versionen zufolge auf einer Insel inmitten eines Sees ein großes Dorf, dessen Häuptling Maniga hieß, ein Wort, in dem sicherlich eine Wurzel steckt, welche das Wasser bezeichnet. Alle Versionen enthalten diese Episode und entwickeln sie wie folgt:

*M 512-515. Mandan: Ursprungsmythos (Auszug: die Sintflut)*

Die Ahnen beehrten die Muscheln, die es an den Ufern dieses fernen Landes in Hülle und Fülle gab. Die Leute von Maniga erlaubten ihnen, sie aufzulesen im Tausch gegen Hasenfelle und Sturnellas, deren Schwanzfedern ein Kreuz aus gelben Federn schmückte. Doch diese Fremden besuchten die Mandan niemals; um den Handel durchzuführen, mußten sie eine gefährvolle Überfahrt auf sich nehmen, in einem magischen Boot, das den Befehlen gehorchte, wenn eine bestimmte Anzahl von Passagieren darin saß.

Als es den Mandan gelungen war, die entfesselten Wasser zu durchqueren, erwarteten sie weitere Prüfungen. Zunächst verwandelten sich die Bäume am Ufer in Krieger, mit denen man kämpfen mußte, um landen zu können. Dann empfing sie Maniga mit gespielter Großmut. Er zwang sie, zuviel Nahrung zu verzehren, ließ sie dann zuviel trinken und rauchen und bot ihnen zu viele Frauen an, so daß die Besucher an verdorbenem Magen, Tabakvergiftung oder sexueller Erschöpfung starben. Nur diejenigen, die alle diese Prüfungen bestanden hatten, konnten ihre Beutel mit Muscheln füllen und fortgehen. Aber die Leidenschaft der Mandan für diese Schmuckstücke war so stark, daß sie das Abenteuer jeden Sommer von neuem eingingen und viele von ihnen umkamen.

Dank der Hilfe des Demiurgen Einziger-Mensch oder Wind-des-Südens gelang es den Mandan schließlich, ihre Gegner zu täuschen. Er kam auf die Idee, ein hohles Rohr zu verwenden, das aus Sonnenblumen-, Binsen- oder Schilfstengeln bestand und das die Indianer durch ihren Körper stecken sollten, wodurch sie die Nahrung, die Getränke und den Rauch bis in die vierte untere Welt ableiten konnten. Anderen Versionen zufolge ließ sich Einziger-Mensch von drei Schamanen helfen, von denen der eine unmäßig essen, der andere unmäßig trinken und der dritte unmäßig rauchen konnte. Die letzte Prüfung lernten die Mandan dadurch bestehen, daß sie ihr natürliches Glied durch einen enthaarten Bisonschwanz ersetzten. Man erzählt auch, daß Einziger-Mensch sich allein mit all den Frauen abgab, denn mit der Keuschheit, die er sich bei den Seinen zur Regel machte, verband er ungeheure Kräfte, wenn er in fremdem Land weilte.

Wütend über seine Niederlage brach Maniga mit den Mandan und beschuldigte sie fälschlicherweise des Mordes an einem Hund. Er verursachte eine Sintflut, vor der Einziger-Mensch sein Volk schützen konnte: »Ein dichter Nebel wird fallen; er wird vier Tage und vier Nächte dauern. Ihr werdet dann wissen, daß sie kommen, um euch zu vernichten. Aber es wird nur Wasser sein.« In der Tat konnten die Fluten nicht bis zum Wacholderbusch steigen, denn er wurde von einer Wand aus Bäumen geschützt, welche die Mandan auf Geheiß des Demiurgen gepflanzt hatten. (Beckwith 1, S. 4-7; Bowers 1, S. 132, 340 f., 347-353, 360 f. etc.)

Die Natur des Tauschhandels unterrichtet uns bereits über den Geist des Mythos. Gegen Muscheln, aus denen die Mandan Trinkgefäße (M 459a; Bowers 1, S. 156) oder Ohrgehänge machen wollen (M 513; Beckwith 1, S. 12)<sup>4</sup>, bieten die Mandan Hasenfelle (Stinktiefelle M 514 zufolge; Bowers 1, S. 351) und Sturnellas. Die Muscheln stammen aus dem Wasser; Hasen und Stinktiere schlafen unter der Erde und leben direkt auf ihr; wir erinnern uns, daß die Sturnellas ihr Nest auf dem Boden bauen und tief fliegen (s. oben, S. 250). Wir haben es also auf seiten der Mandan mit zwei Durchschnitten zu tun: *unter dem Boden*  $\cap$  *Oberfläche der Erde*, und *Oberfläche der Erde*  $\cap$  *atmosphärischer Himmel*, die in binärer Form die Triade der ursprünglichen Völker integrieren. Im Tauschakt stehen Erde und Himmel gemeinsam dem Wasser entgegen.

Das magische Schiff trug ursprünglich nur acht Personen, einer alten Version zufolge (M 510; Maximilian, S. 364), anderen zufolge 12 (M 512; Beckwith 1, S. 4; M 514, 515; Bowers 1, S. 347-361) und zuweilen 13, wenn sich außerdem noch der Demiurg einschiffte, ohne das Boot zum Kentern zu bringen (M 512, 514). Da in den Mandan-Booten in Wahrheit nur ein oder zwei Personen Platz fanden und der Einbaum von Mond und Sonne ebenfalls nur zwei Passagiere aufnimmt, ist es wahrscheinlich, daß wir hier eine jener mythischen »Polyploidien« vor uns haben, von denen wir andere Beispiele bei den Mandan und den Hidatsa fanden und die es uns erlaubten, den Begriff der gesättigten Menge einzuführen (s. oben, S. 374-385). M 512-513 zufolge (Beckwith 1, S. 4, 12) hieß dieses Boot *i-di-he*, »Fährt-ganz-allein«, denn man brauchte ihm nur zu befehlen, damit

<sup>4</sup> In historischen Zeiten konnten die Mandan sehr geschickt Perlen aus zerstoßenem und im Ofen geschmolzenem Glas herstellen (Maximilian, S. 338, 340, 348; Will-Spinden, S. 115 f.).

es sich bewegte. M 515 präzisiert, daß die Indianer es verloren, weil ein dummer Knabe ihm gesagt hatte: »Geh deines Wegs!«, als es leer war; das Boot fuhr los und kehrte nie mehr wieder (Bowers 1, S. 361). Diese fatalen Worte erinnern an den schlechten Gebrauch der Ruder in M 509.

Die Bäume, die sich in Krieger verwandeln, sowie jene, die das Dorf vor der Überschwemmung schützen, könnten den Hinweisen von Bowers zufolge (1, S. 192: »*Water willow*« und S. 351, 361) Sandweiden sein (*Salix interior*), die später durch Pappeln ersetzt wurden. Indem Maniga seine Gäste zwingt, riesige Mengen an Nahrung, Getränken und Rauch zu sich zu nehmen, versucht er offensichtlich, die Mächte der Erde, des Wassers und der Luft gegen sie zu wenden. Die List, diese Nahrungsmittel in die vierte untere Welt zu befördern, erinnert an den Mandan-Glauben an vier Himmel, die sich über der Erde staffeln, und vier Welten unter ihr.

Unter allgemeineren Gesichtspunkten betrachtet, zeigt der Mythos einen ätiologischen Charakter: er schlägt eine Theorie des Hochwassers vor, das er unter einem doppelten Aspekt ins Auge faßt: Folge eines Konflikts zwischen dem irdischen Volk und dem Wasservolk, und Ausdruck des jahreszeitlichen Zyklus.

Wenden wir uns zunächst dem zweiten Aspekt zu. Die Mandan bezeichneten die Monate des Jahres nach meteorologischen Erscheinungen – »kleiner Frost«, »sieben kalte Tage« – oder nach gewissen Zügen im Leben der Tiere und Pflanzen: »Brunst der Wölfe«, »Augenschmerzen«, »reifer Mais«, »Fall der Blätter« usw. Zwei Perioden, die etwa den Monaten April und November entsprachen, trugen symmetrische Namen, welche das Zufrieren und Auftauen der Flüsse evozierten, in zweifacher Hinsicht wichtige Ereignisse: einerseits lag die Vereisung kurz nach dem Ende und die Eisschmelze kurz vor dem Beginn der Feldarbeiten im Mai bzw. im Oktober; andererseits verkündete die Eisschmelze die großen Überschwemmungen gegen Ende des Frühjahrs, die, wie wir soeben sahen, einen wichtigen Platz in den religiösen Vorstellungen einnahmen (Will-Spinden, S. 117-120, 127).

Dieser zeitliche Aspekt des Mythos ist jedoch nicht von dem räumlichen Aspekt zu trennen. Mit dem Wechsel der Jahreszeit wechselten die Mandan auch ihren Wohnsitz. Sie errichteten ihre Sommerdörfer auf den Felsvorsprüngen, die über den Fluß ragten, so daß sie sie nur an einer Seite durch einen Graben und eine Palisade schüt-

zen mußten. Diese relative Erhöhung von 20 oder 30 Metern gewann um so mehr Bedeutung, als sich die Felder und Gärten in Niederungen befanden, wo der Boden fruchtbar und leicht zu bearbeiten war. Dort wuchsen 7 verschiedene Maisarten, 4 Bohnenarten, 5 Gurkengewächse, drei Arten von Sonnenblumen. Nach der Aussaat mußte mehrere Male während der Sommermonate gejätet werden. Wenn die Fröste kamen, fror der Fluß zu, und es war kein Hochwasser mehr zu fürchten. Dann zog man in die Winterlager, die in den Tälern, in waldigen und geschützten Orten lagen. Zumindest in historischen Zeiten hatten die Hidatsa dieselben Gepflogenheiten: jedem Sommerdorf entsprach ein Winterdorf; das erste lag auf einigen grasbewachsenen Terrassen über dem Missouri, das zweite in der Nähe des Flusses in einer Waldung. Jedem Wohntypus entsprach auch eine unterschiedliche politische Organisation, denn die in dieser Zeit absolute Macht des »Winterhäuptlings« endete mit der Rückkehr in das Sommerdorf (Bowers 1, S. 251; 2, S. 61).

Bei den Mandan enthielt das Sommerdorf einst einen Platz aus gestampfter Erde von ungefähr 15 Meter Durchmesser. In der Mitte stand eine zylindrische Konstruktion aus aufgerichteten und mit Astwerk verbundenen Brettern, die einen Pfosten aus dem amerikanischen Wacholderstrauch umgaben (*Juniperus virginiana*). Gegen 1930 gab es in einem Dorf noch Überreste davon (Bowers 1, Abb. 19). Der Baum symbolisierte den Demiurgen Einziger-Mensch und der Bretterzaun den Schutzwall, den er errichten ließ, um das Dorf vor der Sintflut zu schützen (s. oben, S. 491). Hier spielten sich die wichtigsten Riten des *okipa*-Fests ab, zum Gedenken an den Sieg der Mandan über Maniga und die zerstörerische Kraft des Wassers. Dieser »aquatische« Aspekt des Zeremoniells geht auch aus der Tatsache hervor, daß die geheiligten Trommeln, die man stets in einem Boot mitten auf dem Fluß reparierte, 6 an der Zahl waren, von denen 3 flußaufwärts und 3 flußabwärts geschlagen wurden (Bowers 1, S. 121, 128 Fn. 18, 151, 360).

Die Mandan bezeichneten diesen Bretterbau, in dem sie ihre heilige Arche sahen, mit einem Wort, das »das große Boot« bedeutete (M 511; Catlin, S. 350, 353, 369). Damit weicht also der Gegensatz zwischen Dorf und Einbaum, den uns die südamerikanischen Mythen erkennen ließen, bei den Mandan einem Gegensatz zwischen Winterdorf und Sommerdorf: das eine in der Nähe des Wassers, wenn dieses zugefroren, also bewegungslos war; das andere vom

Wasser entfernt, wenn der Fluß Hochwasser trug und dadurch zu beweglich wurde. Zwischen der Vereisung und der Eisschmelze, dem erstarrten Wasser und dem entfesselten Wasser erfüllt das Sommerdorf eine dem Einbaum analoge Funktion, der den Gegensatz zwischen der Reise flußabwärts, bei der die natürliche Bewegung des Wassers die Geschwindigkeit beschleunigt, und der Reise flußaufwärts, bei der sie sie verlangsamt, transzendiert. Und so wie die himmlischen Passagiere des Einbaums den richtigen Abstand wahren müssen – weder zu nah noch zu fern voneinander, damit die Tage, Nächte und Jahreszeiten genau bemessen sind –, muß sich das Sommerdorf im Unterschied zum Winterdorf in einer vernünftigen Höhe hinsichtlich des Flusses befinden: nicht zu weit entfernt von den unten liegenden Feldern, die man während des Sommers ja bearbeiten muß; aber hoch genug, damit das Hochwasser am Fuß des symbolischen Schutzwalls innehält und die Häuser nicht erreichen kann. In diesem Sinne und wie die Mandan es selbst erkennen, indem sie ihre Arche so benennen, ist das Sommerdorf ein Einbaum, denn es ermöglicht es ihnen, die Gefahren des Wassers zu überwinden.

Mehr noch. Wir erinnern uns der Rolle, die das südamerikanische Denken dem mystischen Einbaum zuschreibt: in ihm und durch ihn vollzieht sich eine Schlichtung zwischen dem Nahen und dem Fernen, dem Inzest und dem Zölibat, der Verbindung und der Trennung. Mit den beiden polaren Termini, deren Vermittlung er garantiert, bildet er also ein ternäres System. Nun haben wir aber gesehen, daß der Dualismus des Mandan-Denkens auch imaginäre Triaden in Kauf nimmt, und wir werden nun den Grund dafür verstehen. Denn wenn sich das Sommerdorf in mittlerer Höhe befindet, so vielleicht nur in bezug auf zwei extreme Termini: den Himmel und die Erde. In dieser Hinsicht erscheint ein diametraler Gegensatz zwischen dem himmlischen Dorf, in dem ein Teil der Ahnen lebte, und dem Winterdorf, das »irdischer« (da tiefer) ist als das Sommerdorf, dessen vermittelnde Rolle wir bereits aus ganz anderen Gründen erkannt haben.

Die Hidatsa-Mythen, die den Gegensatz *Himmel/Erde* in den Vordergrund rücken, betonen die Motive, welche die Ahnen dazu trieben, ihren himmlischen Aufenthaltsort zu verlassen und auf die Erde hinabzusteigen: sie hatten kein Wild mehr, und als sie überall danach suchten, entdeckten sie die Bisonherden unter sich (M 520: Beckwith 1, S. 22 f.; M 522: Bowers 2, S. 304). Die Mandan-Mythen

liefern ein symmetrisches Bild dieser Auffassung, wenn sie das Verschwinden des Wilds auf den Groll des Demiurgen Hoita zurückführen, der Personifizierung des himmlischen Volks (M 514; Bowers 1, S. 349). In beiden Fällen konnotiert die Bezugnahme auf den Himmel das Fehlen von Wild.

Als Riten zur Vermehrung der Bisons kehren die Tänze des *okipa*-Fests die Beziehung lediglich um: sie bestimmen die Vögel zu den Wächtern der Bisons, deren Nahrung die Geister der Gärten zu rauben versuchen (s. oben, S. 490). Wir können also sagen, daß in bezug auf den Himmel Jäger und Wild getrennt sind.

Es ist bezeichnend, daß der Hidatsa-Mythos vom Abstieg aus dem Himmel mit der jahreszeitlichen Wanderung vom Sommerdorf in das Winterdorf endet. Tatsächlich scheint vor allem im Winter die Beziehung zwischen Jäger und Wild umgekehrt zu derjenigen zu sein, welche die Mythen im Himmel vorherrschen lassen. Vom Beginn des Winters bis zum Frühjahr hingen die Mandan und die Hidatsa für ihren Unterhalt von den Bisonherden ab, die in den Tälern Weideplätze und Zuflucht suchten. Und die Indianer schlugen ihre Dörfer genau an den Plätzen auf, zu denen diese Tiere kamen. Das gesamte soziale und religiöse Leben war darauf abgestellt, innerhalb des Dorfes selbst die Verbindung von Mensch und Wild zu fördern. Die ganze Bevölkerung fastete und betete. Wenn die Herden näherkamen, untersagte es eine harte Disziplin, daß man Holz fällte, Feuer anzündete oder das geringste Geräusch machte. Die Polizeitruppe der »Schwarzen Münder« hätte ohne Zögern jeden nachlässigen oder ungeduldigen Jäger getötet, denn die Bisons bekamen in den Tälern schnell Angst, und es brauchte einige Tage, bis sie sich an die Veränderung gewöhnt hatten. Den Indianern hingegen fiel es schwer, sich zu beherrschen, vor allem wenn die Kinder vor Hunger und Kälte weinten. Dennoch verschloß sich alle Welt in den Hütten, zwischen denen man schon die Bisons umherirren sah (Bowers 2, S. 56-63).

Daß eine solch extreme Annäherung von Jäger und Wild die notwendige Bedingung war, um dem Hungertod zu entrinnen, erklärt zweifellos, warum die Promiskuität der Geschlechter einen so großen Platz in dem Winterritual für die Bisons einnahm (s. oben, S. 347 f.). Aufgrund seiner technischen Aspekte besitzt die Winterjagd eine endogame, wenn nicht gar inzestuöse Konnotation. Die Verbindung, die sie impliziert, steht konkret einer abstrakten Tren-



nung entgegen, deren Bild einzig die Mythen vorstellen können, da die Jäger in der Praxis zu jeder Jahreszeit jagten.

Doch zwischen diesen extremen Formen, einer realen und einer imaginären, veranschaulicht die Sommerjagd einen Zwischenfall. Sie fand fern des Dorfes in den Ebenen statt. Der Jäger ging also zum Bison, statt zu warten, daß der Bison zu ihm kommt. Wir haben auf diesen Kontrast bereits hingewiesen (S. 335), der auf der Ebene des wirtschaftlichen Lebens dem vergleichbar ist, den das soziale Leben zwischen der exogamen Heirat und der endogamen Heirat einführt, allerdings unter der Voraussetzung, daß die erste in vernünftiger Entfernung eingegangen wird: denn sonst könnte sie vielleicht überhaupt nicht stattfinden, und man stünde vor einer Trennung. Indem das Mandan-Denken das Problem der Schlichtung des Nahen und des Fernen in anderen Termini stellt, trifft es sich also mit dem der Indianer des tropischen Amerika. Unter Vorbehalt der Transformation: (*beweglicher Einbaum/unbewegliches Wasser*)  $\Rightarrow$  (*unbewegliches Dorf/bewegliches Wasser*), errichtet es nur das Sommerdorf anstelle des Einbaums, insofern dieses ebenfalls seine Bewohner vor dem gefährlichen Wasser schützt und von einer heiligen Arche symbolisiert wird, die bezeichnenderweise »großes Schiff« heißt. In beiden Fällen drückt ein und dieselbe Formel auf einer vertikalen oder horizontalen und jedes Mal auch zeitlichen Achse die Merkmale der beiden Mytheme aus: diejenige, die es uns erlaubt hat (S. 205), den Einbaum als den Durchschnitt der Vereinigung und der Trennung zu definieren und die wir erneut wiedergeben können, indem wir sie nun auf das Sommerdorf anwenden:  $(\cup) \cap (//)$ .

Zum zweiten Mal schließen wir eine Umschiffung ab. Denn es war der ganz zu Beginn dieses Buches untersuchte Mythos – M 354, die Geschichte von den Ehen des Jägers Monmaneki –, der uns mit dem Bild des Einbaums konfrontierte. Um diesen zu interpretieren, mußten wir uns zuerst nordamerikanischen Mythen zuwenden, die sein Gegenstück in Form eines Streits zwischen Sonne und Mond veranschaulichen; und indem wir dieses letztere Thema umkehrten, sind wir der Hütte für die rituelle Adlerjagd begegnet, dem Aufenthaltsort der versöhnten Gestirne (M 458), deren Symbolik bereits zum Einbaum zurückführte.

Als wir dann unsere Strecke erneut durchliefen, sind wir von dem

Motiv des Einbaums zu dem des empfindlichen Fährmanns und von der Reise auf dem Fluß zu seiner Überquerung übergegangen; durch eine Wendung, welche die Mythen ebenfalls bezeugen, lieferte uns dieses letztere Motiv die Sintflut, welche die Überfahrt über die Flüsse unmöglich macht. Schließlich führte uns die neutralisierte Sintflut abermals zum Einbaum, in Form der heiligen Arche oder des Tabernakels des Sommerdorfs.

Man kann sagen, daß sich bei den Mandan und den Hidatsa die Hütte der Adlerjagd so zum Sommerdorf und zum Winterdorf verhält, wie sich das Sommerdorf (in mittlerer Höhe) selbst zum himmlischen Dorf (oben) und zum Winterdorf (unten) verhält. In der Tat liegt die Adlerjagd im Kalender zwischen der Jagd auf das Sommerbison und der auf das Winterbison, und wir haben gesehen, daß diese in jeder Hinsicht eine Antithese bildeten: in technischer, ökonomischer, sozialer, moralischer und religiöser. Diese Antithese besteht auch im anderen Fall und verstärkt sich noch, da das Sommerdorf zwischen der getrennten Jagd (im Himmel) und der verbundenen Jagd (in den Tälern) vermittelt.

Aber es ist auch klar, daß unsere zweite Rückkehr zum Ausgangspunkt eine Richtungsänderung voraussetzt. Dies geht schon aus einem Vergleich der beiden »Bässe« hervor, auf denen wir die Harmonie von M<sub>458</sub> und M<sub>503</sub> aufbauten. Im ersten Fall haben wir nämlich geschrieben:

Sommerson- nenwende	Herbst-Tagund- nachtgleiche	Winterson- nenwende
------------------------	--------------------------------	------------------------

was also von links nach rechts zu lesen ist (S. 320); während wir sie im zweiten Fall wie folgt transkribierten:

Frühjahrs-Tag- undnachtgleiche	Winterson- nenwende	Herbst-Tagund- nachtgleiche
-----------------------------------	------------------------	--------------------------------

was von rechts nach links gelesen werden muß (S. 483).

Wenn wir nun aber ein wenig überlegen, sehen wir, daß die beiden Strecken einander komplementär sind und daß ihre Gesamtheit eine geschlossene Gruppe definiert. Anlässlich der ersten haben uns süd-amerikanische Mythen das Motiv der sich anklammernden Frau geliefert, deren Paradigma wir konstituieren konnten, ohne die Unter-

suchung nach Nordamerika und zu den Mythen der Indianer der Ebene auszudehnen, die uns durch den Streit der Gestirne zum Einbaum zurückführen. Während der zweiten Etappe hat uns die Untersuchung der nordamerikanischen Formen des Motivs des Einbaums das des empfindlichen Fährmanns enthüllt, dessen Paradigma wir nicht hätten konstituieren können, ohne uns südamerikanischer Beispiele zu bedienen; letztlich waren es diese, die uns zum Einbaum zurückführten. Wenn dies die richtige Art und Weise ist, den Weg aufzuschlüsseln, muß daraus folgen, daß zwischen dem Motiv der sich anklammernden Frau und dem des empfindlichen Fährmanns eine Symmetriebeziehung besteht (Abb. 41).

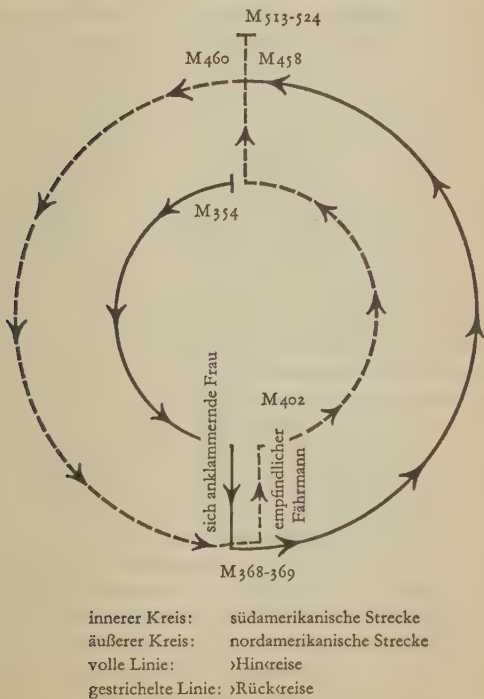


Abb. 41 – Die in diesem Buch im mythischen Feld durchlaufene Strecke

Schon in semantischer Hinsicht scheint dies auf der Hand zu liegen. In beiden Fällen haben wir es mit zwei Personen zu tun, von denen sich die eine auf den Rücken des anderen setzt, um eine Reise zu Land oder eine Überquerung zu Wasser durchzuführen. Die sich anklammernde Frau will so lange wie möglich auf dem Rücken ihres Gatten bleiben, für den sie eine tödliche Gefahr darstellt; der reisende Held will so kurz wie möglich auf dem Rücken des Fährmanns bleiben, der ebenfalls eine tödliche Gefahr für ihn ist. Der wirkliche Sklave der sich anklammernden Frau entledigt sich ihrer dank dem Wasser, denn sie kann nicht schwimmen; die mögliche Beute des kannibalischen Kaiman entledigt sich seiner dank der Erde, auf der das Ungeheuer nicht Fuß fassen kann. Und wenn sich der Fährmann schließlich empfindlich zeigt, so ist es die sich anklammernde Frau in keiner Weise. Skrupellos beschmutzt sie den Rücken ihres Mannes mit Exkrementen (M 354), während der Fährmann seine Empfindsamkeit unter anderem dadurch äußert, daß er dem Reisenden droht, ihn zu verschlingen, falls er sich aufgrund eines dringenden Bedürfnisses auf dem Rücken des Ungeheuers vergäße (M 403d; Nordenskiöld 3, S. 288).

Die Textanalyse der Mythen liefert eine empirische Bestätigung. Wir wissen, daß sich das Motiv der sich anklammernden Frau auf zweierlei Weisen umkehren kann: einerseits als rollender Kopf, der seine Opfer bis zum rettenden Wasser verfolgt, und andererseits als untertauchende Schildkröte, die ihre Opfer auf den Grund des Wassers zieht, in dem sie ertrinken. Nun verknüpfen die Mythen aber fast immer das Motiv des empfindlichen Fährmanns mit einer dieser beiden Umkehrungen eines Motivs, von dem wir postulierten, daß es selbst sie schon auf einer anderen Achse umkehrte. So in den nordamerikanischen Varianten vom empfindlichen Fährmann, in denen der Kranich seine Pfote als Laufsteg ausstreckt, um den von dem rollenden Kopf verfolgten Helden die Flucht zu erleichtern (Waterman, S. 43); oder in M 508, dessen erste Episode M 385 reproduziert und der uns dazu diente, das Motiv der verhängnisvollen Schildkröte einzuführen. In Südamerika enden einige Versionen von der Geschichte des empfindlichen Fährmanns mit dem Motiv des sich anklammernden Sohns (M 403b; Wagley-Galvão, S. 140 f.), welches das der sich anklammernden Frau auf zwei Achsen transformiert: *Frau*  $\Rightarrow$  *Mann*, und *Gattin*  $\Rightarrow$  *Sohn* (während das Motiv des rollenden Kopfes meist wie folgt transformiert: *Gattin*  $\Rightarrow$  *Mutter*).

Eine so komplizierte Strecke, deren Wege zuweilen in die gleiche Richtung gehen, auseinanderweichen und dennoch parallel bleiben, oder einander kreuzen oder sogar umkehren, wäre unverständlich, wenn wir nicht berücksichtigten, daß sie es uns ermöglichte, mehrere Aufgaben gleichzeitig zu erfüllen. In der Tat entwickelt sich die Argumentation dieses Buches auf drei Ebenen: einer ethnographischen, einer logischen und einer semantischen; und wenn sie irgendeine Originalität beanspruchen darf, so insofern, als sie in allen Etappen gezeigt hat, daß jede Dimension mit den anderen verbunden bleibt.

In ethnographischer Hinsicht mußten wir zunächst die ungeheuren Räume durchlaufen und die vielfältigen Unterschiede bezüglich der Lebensweise, der sozialen Organisation und der Glaubensvorstellungen überwinden, die die Indianer des tropischen Amerika von denen der nordamerikanischen Ebenen trennen. Nun haben wir uns aber in den beiden ersten Bänden dieser *Mythologica* so entschlossen in dem vertrauteren Gebiet der südamerikanischen Ethnographie aufgehalten, daß eine solche Zieländerung fast der Erforschung eines anderen Planeten gleichkommt. Indem wir uns in dem vorliegenden Buch auf die Mythen der mittleren Gegenden Nordamerikas beschränkten, wollten wir indes unser Raumschiff auf eine Warteposition setzen, bis ihm der nächste und letzte Band die Möglichkeit einer neuen Fahrt zu noch östlicheren und nördlicheren Gegenden gibt, in denen wir – vorbehaltlich von Transformationen, die, selbst wenn man identische Kulturen postuliert (was sicherlich nicht der Fall ist), der Wechsel der Hemisphäre unweigerlich aufdrängen wird – wie in einem Spiegel die allerersten Mythen wiedererkennen werden, mit deren Untersuchung unser Unternehmen begonnen hatte. In dieser Hinsicht ist der Vergleich zwischen M 428 und M 10 (s. oben, S. 323 f.) nur ein Vorgeschmack des Nachweises, den wir zu erbringen hoffen, daß nämlich ein mythologisches System innerhalb seines gesamten Verbreitungsgebiets stets geschlossen ist.

Zweitens können wir vom formalen Standpunkt aus drei Aspekte unseres Vorgehens unterscheiden. Zunächst kamen wir jenseits der Gegensätze, welche die untersuchten Mythen aufstellten und die vor allem auf einer vertikalen, kosmischen und räumlichen Achse lagen (oben und unten, Himmel und Erde, Sonne und Menschheit usw.), zu Mythen, die einem anderen System angehören und durch Gegensätze auf einer horizontalen, sozialen und zeitlichen Ebene definiert

sind (hier und dort, nah und fern, endogam und exogam usw.). Wenn der Raum, in dem sich die erste Achse entfaltet, absolut erscheint, so ist die Zeit, in der sich die zweite entfaltet, relativ.

Diese Bemerkung hebt einen weiteren Aspekt hervor. In der Tat haben wir unsere ersten Gegensätze mit polaren oder vermittelnden Termini konstruiert, von denen sich aber im Absoluten sagen ließ, daß sie anwesend oder abwesend, verbunden oder getrennt waren. Die Gegensätze hingegen, mit denen wir es im Lauf dieses Buchs zu tun hatten, implizieren als erste Elemente nicht mehr *Termini*, sondern zwischen diesen Termini wahrgenommene *Relationen*, je nachdem, ob sie zu nah, zu fern oder im richtigen Abstand zu sein scheinen. Das heißt, daß die Verbindung, die Trennung und die Vermittlung, jeweils von empirischen Modalitäten veranschaulicht, an die sich nur aproximative Werte knüpfen, zwar sicher als Verhältnisse definiert bleiben, aber gleichzeitig zu den Termini einer höheren Kombinatorik werden, in der sich der Ansatz einer wahren Aussagenlogik erkennen läßt, die Weiterentwicklung der im zweiten Band sichtbar gewordenen Logik der Formen, die bereits über die Logik der sinnlich wahrnehmbaren Merkmale hinausging, welcher der erste Band gewidmet war. Indem die strukturelle Analyse unermüdlich dieselben Mythen durchläuft oder neue Mythen eingliedert, die formal zur selben Gruppe gehören, insofern sich zeigen läßt, daß sie Transformationen der vorhergehenden sind, schreitet sie in Form einer Spirale voran. Sie scheint immer wieder umzukehren, jedoch stets, um zu tieferen Schichten der mythischen Materie zu gelangen, in die sie eindringt und deren Merkmale sie nach und nach alle durchleuchtet.

Mit dem Übergang von der diskreten Quantität zur kontinuierlichen Quantität oder zumindest von den großen jahreszeitlichen Intervallen zu den kleineren Intervallen, welche die Mondumläufe und die Folge der Tage darstellen, haben wir schließlich beobachtet, auf welche Weise eine Konstruktion romanhaften Typs schrittweise die mythische Konstruktion ersetzt und damit etwas entstehen läßt, was man eine Differentialmythologie nennen könnte, da sie all die kleinen periodischen Schwankungen interpretieren will, die zum Wechsel von Tag und Nacht, flußaufwärts und flußabwärts, Ebbe und Flut, Vereisung und Eisschmelze, Hochwasser und Sinken des Wassers führen.

Als letztes muß noch der semantische Aspekt untersucht werden.



Auch hier hat eine Transformation stattgefunden. Der Gegensatz zwischen Rohem und Gekochtem, der dem ersten Band seinen Titel gab, war der der *Abwesenheit* oder *Anwesenheit* der Küche. Im zweiten Band haben wir die Küche als vorhanden vorausgesetzt, um ihre *Umgebung* zu inspizieren: Bräuche und Vorstellungen bezüglich des Honigs diesseits der Küche; und jenseits solche, die den Tabak betreffen. In dieser Richtung fortschreitend, befaßten wir uns in diesem dritten Band mit dem *Umfang* der Küche, der eine natürliche Seite hat, nämlich die Verdauung, sowie eine kulturelle, die sich über die Rezepte bis zu den Tischsitten erstreckt. Die ersteren unterstehen in der Tat zwei Bereichen, insofern sie die kulturelle Verarbeitung von natürlichen Substanzen vorschreiben, während die Verdauung eine symmetrische Stellung einnimmt, denn sie besteht in einer natürlichen Verarbeitung von bereits durch die Kultur behandelten Substanzen. Was die Tischsitten betrifft, so unterstehen sie einer kulturellen Verarbeitung gewissermaßen zweiten Grades, in der die Art des Verzehrs zur Art der Zubereitung hinzukommt. In welcher Weise und in welchem Sinn läßt sich sagen, daß die in diesem Band untersuchten Mythen eine dreifache Theorie, die der Verdauung, der Rezepte und der Tischsitten, miteinander verschränkt? Dies müssen wir als Schlußfolgerung nun aufzeigen.

## II

### Kleine Abhandlung in kulinarischer Ethnologie

»PAUL: Ich glaube, Mama und meine Tante wollen nach Amerika fahren.

SOPHIE: Aber das ist gar nicht schlimm. Im Gegenteil, es wird sehr lustig sein. Wir werden Schildkröten sehen in Amerika.

PAUL: Und wunderschöne Vögel; Raben, die rot sind und orange, blau, violett, rosa, und nicht so häßlich schwarz wie unsere Raben.

SOPHIE: Und Papageien und Kolibris. Mama sagt, daß es viele gibt in Amerika.

PAUL: Und auch Wilde, schwarze, gelbe, rote.

SOPHIE: Oh, vor den Wilden hätte ich wohl Angst; sie könnten uns fressen.«

Comtesse de Ségur, *Les Malheurs de Sophie*, Kap. XXII

Kehren wir kurz zu den Ursprungsmythen der Mandan und der Hidatsa zurück, denn unsere Analyse hatte bisher einen ihrer Aspekte vernachlässigt. Vor allem bei den Hidatsa, aber auch bei den Mandan ist die Rache des Volks des Wassers nicht immer Ursache der Sintflut. Mehrere Versionen führen sie auf andere Ereignisse zurück, die M 459a zufolge nach dem Besuch bei Maniga stattfanden. Dieser Besuch wird von M 518, M 519 und M 521 nicht einmal erwähnt (Bowers 1, S. 156-163; Beckwith 1, S. 18-21, 155-158; Bowers 2, S. 298-302). Sie erzählen stattdessen, daß einst, als im Frühjahr die Vögel wiederkehrten, ein Jäger, der wütend war, weil er in seinem Netz nur einen einzigen fand, diesen gerupft zu seinen Artgenossen zurückschickte, nachdem er ihm zum Spott eine seiner Schwanzfedern in die Nasenlöcher gesteckt hatte. Wir halten uns an M 519, der den Vorfall mit ganz ähnlichen Worten beschreibt wie ein im vorigen Band erörterter Tukuna-Mythos (M 240; HA, S. 192).

Später begingen die Indianer eine andere Torheit. Sie hatten ein Bisonweibchen getötet und ihr Junges an sich genommen; sie vergnügten sich damit, auf den Kopf des jungen Tiers die Eingeweide seiner Mutter zu legen (die schon zum Trocknen mit Luft gefüllt waren, M 459a), und schickten es so geschmückt zu den Bisons zurück. Empört über diese Herausforderung, entfesselten die Tiere

sintflutartige Regenfälle. Es kam zu einer Überschwemmung, vor welcher der Demiurg Einziger-Mensch sein Volk schützte, wie in den anderen Erzählungen. Es handelt sich also um dieselbe Sintflut, die jedoch auf die Regenfälle folgt, ein Wasser himmlischen Ursprungs, und nicht auf das Auftauen der Flüsse.

Die unbedachten Gesten der Jäger gehören ohne Zweifel zu einer Gesamtheit verbotener Verhaltensweisen gegenüber den Tieren, über die wir leider nicht viel wissen, wenngleich eine Cheyenne-Erzählung (M 523; Grinnell 6, S. 176) sie ein wenig erhellt: ein Indianer warnt seine Tochter, jemals beim Anblick eines jungen Bisons oder eines gefangenen Vogels auszurufen: »Das arme Tier!«, denn man darf für leidende Geschöpfe kein Mitgefühl zeigen. Doch eines Tages, als Kinder ein Kalb quälten, verriet das Mädchen seine Gemütsbewegung. Woraufhin das Wild verschwand.

Wir wollen uns damit begnügen, den Geist der schuldhaften Handlungen zu erkennen. Wenn die Jäger eine Feder in den Schnabel des Vogels stecken, verlegen sie nach vorn, was hinten sein muß, und nach innen, was außen sein muß. Und wenn sie umgekehrt ein Kalb mit den Eingeweiden seiner Mutter schmücken, verlegen sie nach außen, was hätte innen bleiben müssen. Nun scheint es aber, als ob in der anderen Version der Sintflut das Verhalten der Indianer bei Maniga auf eine formale Struktur desselben Typs verwies. Denn dank dem Trick mit dem hohlen Schilfrohr gelingt es den Besuchern, eine Nahrung nach innen zu verlegen – indem sie sie zu schlucken vorgeben –, die aufgrund ihres Überflusses normalerweise hätte draußen bleiben müssen.<sup>1</sup>

Daß diese Dialektik des Außen und des Innen in der Philosophie der Mandan und der Hidatsa eine relevante Funktion besitzt, bezeugen die Riten der Winterjagd auf andere Weise. Wie es der Gründungsmythos vorschrieb (M 464; s. oben, S. 348), hielten die Offizianten, welche die hilfreichen Tiere verkörperten, rot bemalte Stöcke in Händen, an denen sie Lungen, Herzen und Luftröhren befestigt hatten. Diese Embleme stellten die Bisons dar (Bowers 1, S. 315 f., 332;

<sup>1</sup> Wahrscheinlich gibt es nicht nur im Französischen Redewendungen von der Art »mettre dedans« (nach innen verlegen), was »täuschen«, »hereinlegen« bedeutet. Wenn man es wagen dürfte, das Paradigma zu verallgemeinern, könnte man sagen, daß die beiden Helden von M 503, ebenfalls dem Wasser trotzend, das aquatische Ungeheuer »hereinlegen« (diesmal im wörtlichen Sinn), während es ihnen selbst gelingt, draußen zu bleiben: sowohl aus dem Bauch des Menschenfressers wie aus dem Wasser, in dem sie fast ertrunken wären, bevor sie sich der Gefahr ausgesetzt sahen, verschlungen zu werden.

2, S. 457), die somit von den Jägern selbst »entblößt« worden waren, wie man in Anlehnung an Marcel Duchamp sagen könnte. Ein Bezug, der weniger unpassend ist, als es scheint, denn bei diesen Riten wurden die Ehefrauen, die zunächst mit einem einfachen Pelz bekleidet waren, bald von Junggesellen entblößt: »Es kam häufig vor, daß drei oder vier Männer desselben Clans, Witwer, die sich aus dem aktiven Leben zurückgezogen hatten, einen Sohn des Clans zu sich riefen, dessen junge Frau ihnen gefiel. Sie versprachen, ihm Glück zu bringen, wenn er einwilligte, sie ihnen zu überlassen.« Da die Indianer den Weißen übernatürliche Kräfte zuschrieben, lernten die Händler, die die Stämme besuchten, sehr schnell, für ihre »Söhne« zu beten, wenn diese eine charmante Gattin hatten: »Sie verbrachten auf diese Weise angenehme Nächte mit hübschen Frauen und erhielten außerdem noch reiche Geschenke, z. B. Kleider und sogar Pferde, die der Ehemann ihnen gab, um ihren Segen zu erhalten« (Bowers 2, S. 426 f.).

Kehren wir zu den Eingeweide-Opfern zurück. Bevor die Assiniboine über den Missouri schwammen, befestigten sie an einem Stab Teile von dem Darm, dem Fett und der Blase eines Bisons, steckten ihn ins Wasser und sagten: »Das soll mir helfen, ungehindert hinüberzukommen, ohne daß Wind aufkommt und ein schmerzhafter Krampf mich lähmt« (Denig, S. 532). Es wäre interessant, zu prüfen, ob diese typische Opfergabe in der Liturgie der Ebenen nicht ein Gegensatzpaar mit dem geschmückten und bemalten Bisonkopf bildete, zu dem man betete, damit das Tier den Jäger nicht auf die Hörner spieße (anders gesagt: ihm die Eingeweide herausreiße).

Wenn nun aber der Herr der Wasser die Eingeweide-Opfer zu schätzen wußte, vor allem jene Stücke, die vom Dickdarm stammten (Bowers 2, S. 360, 373), so hatte die gefürchtete Ankunft des Hochwassers zumindest eine segensreiche Wirkung: es schwemmte tote Bisons an, auf die die Mandan besonders scharf waren und die sie frischem Fleisch vorzogen (Neill, S. 383). Sie pflegten nämlich das Wild so lange aufzuhängen, bis das Fleisch halb verwest war. Sogar ihr getrocknetes Fleisch hatte einen Hautgout (Coues, Bd. I, S. 325; Will-Spinden, S. 121). Ein Mythos (M 515; Bowers 1, S. 355) bestätigt den Wert, den die Indianer dieser Vorverdauung gaben, die sich außerhalb des Körpers, im Wasser vollzieht. Als der Demiurg Einziger-Mensch beschlossen hatte, bei den Indianern wiedergeboren zu werden, hatte er ernsthafte Schwierigkeiten, sich von

einer Jungfrau empfangen zu lassen. Nach einigen vergeblichen Versuchen gelang es ihm endlich auf folgende Weise: ein durstiges junges Mädchen, das in der prallen Sonne sein Feld bestellte, ging zum Fluß, um zu trinken. Es war die Zeit der Hochwasser, das Wasser stieg bis zu den Weiden und schwemmte einen krepiereten Bison an. Da die Haut auf dem Rücken aufgeplatzt war, sah das Mädchen das herausquellende Fett der Nieren und wollte es haben. Sie zog den Kadaver ans Ufer und aß dieses Fett, das sie schwängerte.

Vergessen wir nicht, daß die List der Indianer von M 514-515, ihren Verdauungskanal durch ein hohles Schilfrohr zu ersetzen, mit dessen Hilfe die Nahrung ihren Körper durchläuft, ohne sich darin aufzuhalten, d. h. ohne dem Verdauungsvorgang zu unterliegen, einen pathologischen Zustand simuliert und ihn zum Vorteil wendet, der uns seit Beginn unserer Untersuchung vertraut ist. Der Bororo-Mythos, der unser Hauptbezugspunkt bleibt (M 1) und den zu kommentieren wir auch in diesem dritten Band fortfahren, stellte einen Helden vor, der Hunger litt und unfähig war, sich zu ernähren, weil er keinen Hintern mehr hatte. Die Nahrung ging also durch seinen Körper hindurch, ohne verdaut zu werden. Ein Vergleich drängt sich um so mehr auf, als dieser Held, Opfer der Bösartigkeit seiner Verwandten, zum Herrn des Sturms und des Regens wurde, deren er sich später bediente, um sie zu züchtigen. Symmetrisch dazu siegen in M 514-515 die Indianer, Opfer der Bösartigkeit des Herrn der Sintflut, über ihren Feind, indem sie sich dem Zwang der Verdauung entziehen. Aber ist es nicht so, daß im Unterschied zum menschlichen Körper das Wasser, das als der für die Reinigung günstigste Ort aufgefaßt wird, *außen* eine natürliche Verwandlung der Nahrungsmittel herbeiführt, vergleichbar derjenigen, die, mittels der Verdauung, der menschliche Körper *innen* herbeiführt?

Im Verlauf unserer Arbeit sind wir des öfteren solchen durchbohrten oder verstopften Gestalten begegnet: zu Beginn dieses Buchs der vom Jäger Monmaneki durchbohrten Gattin, die den Rücken ihres Gatten mit Exkrementen beschmutzt (M 354), und später dem ersten Paar eines Yabarana-Mythos (M 416), das sich in einer ähnlichen Lage befindet, von der ein anderer Guayana-Mythos bestätigt, daß sie auch das Los der ersten Menschheit gewesen war:

*M 524. Taulipang: Ursprung der Verdauung*

Einst hatten weder Menschen noch Tiere einen After, und sie kackten durch den Mund. Pu'iito, der After, ging langsam umher, furzte ihnen ins Gesicht und lief weg. Die wütenden Tiere taten sich zusammen. Sie stellten sich schlafend, und als Pu'iito sich einem von ihnen näherte und wie üblich furzte, liefen sie ihm nach, ergriffen ihn und schnitten ihn in Stücke.

Jedes Tier erhielt seinen Teil, mehr oder weniger groß, je nach der Öffnung, die man heute an ihm sieht. Dies ist der Grund, warum alle lebenden Geschöpfe einen After haben, ohne den sie noch heute durch den Mund kacken müßten, um nicht zu platzen. (K.-G. 1, S. 77)

Freilich bewahren anderen Überlieferungen zufolge einige Tiere ihren alten Zustand; so der Ameisenbär, der sich aus diesem Grund, wie die Tacana sagen, von kleinen Insekten ernähren muß (His-sink-Hahn, S. 165-176 vgl. HA, S. 138-142), sowie das Faultier, das, wie die Carib vom Barama-Fluß glauben (Gillin, S. 203 f.), keinen After hat, seit man ihn mit Erde zustopfen mußte, damit es nicht ununterbrochen furzte. Der Guariba-Affe dagegen defäziert bei jeder Gelegenheit; er ist eine zu offene Gestalt (vgl. HA, S. 435, 471 f.).

Es bedürfte eines ganzen Bandes, um eine Typologie jener Figuren zu erstellen, die von oben oder von unten, von vorn oder von hinten verstopft oder durchbohrt und unfähig sind, etwas anderes als Flüssigkeiten oder Rauch zu sich zu nehmen (und sich zuweilen damit begnügen müssen, sie über die Oberfläche ihres Körpers fließen zu lassen), Figuren ohne Mund oder ohne After, also der Verdauungsfunktionen beraubt. Auf alimentärer Ebene veranschaulichen sie im übrigen recht gut eine andere, parallel laufende Reihe: nämlich auf sexueller Ebene die Reihe der Gestalten ohne Penis oder mit einem langen Penis, ohne Vagina oder mit einer großen Vagina (alles Bedingungen, die sie entweder nicht durchbohrend oder zu sehr durchbohrend machen); oder auch, im Bereich der Lebensbeziehung, Gestalten ohne Augen oder ohne Glieder, die also nicht sehen oder sich nicht bewegen können. In der ersten Reihe, die uns hier allein interessiert, liegt es auf der Hand, daß die Figuren, die unfähig sind (von oben) zu essen oder (von unten) zu defäzieren, dem mythischen Denken als Argument dienen, einige grundlegende Begriffe wiederzugeben; andernfalls ließe sich ihr Auftreten in weit



entfernten Gegenden der Welt und zu ganz verschiedenen Epochen nicht verstehen. »Es gibt an den Grenzen von Indien«, schreibt Aulus Gellius (*Attische Nächte*, IX, iv; vgl. Plinius, *Historia naturalis*, VII, ix), »Menschen, deren Körper über und über mit Federn bedeckt ist wie die Vögel, und die keine andere Nahrung zu sich nehmen als den Duft der Blumen, den sie durch die Nase einatmen.« In einem Text, auf den uns unser Kollege Georges Devereux hingewiesen hat, spricht Lukian von Personen ohne After, die sich von einem aus der Luft gepreßten, tauähnlichen Saft ernähren, nicht defäzieren können und den Koitus in der Kniekehle von Knaben ausführen (»Vera Historia«, *Loeb Classical Library*; *Lukian*, Bd. I, S. 227).

Bei den nördlichen Tupi hat Huxley (S. 160-173) eine implizite Physiologie nachgewiesen, in der die Verdauung ein natürliches Gegenstück zum Kochen bildet. Dieses schafft eine Vermittlung zwischen dem, was wir an anderer Stelle die verbrannte und die verfaulte Welt genannt haben. Die Anwesenheit des Verdauungskanal erfüllt dieselbe Rolle in bezug auf die Abwesenheit eines Mundes oder Afters. Im ersten Fall könnte die Nahrung nur in Rauch bestehen; im zweiten Fall, wo sie durch ein und dieselbe Öffnung eingenommen und ausgeschieden würde, wäre sie nicht vom Exkrement zu unterscheiden.

Während der Verdauung hält der Organismus vorübergehend die Nahrung zurück, bevor er sie in verarbeiteter Form ausscheidet. Die Verdauung hat also eine vermittelnde Funktion, vergleichbar der der Küche, die einen anderen natürlichen Vorgang aufschiebt, nämlich den, der vom rohen zum verwesenen Zustand führt. In diesem Sinn kann man sagen, daß die Verdauung ein vorweggenommenes organisches Modell der Kultur darstellt. Aber dieses Modell hat auch eine allgemeinere Bedeutung, denn wenn wir die großen mythischen Themen kurz überblicken, die in diesem Buch vorgestellt wurden, sehen wir, daß sie sich auch auf diese Weise interpretieren lassen. Im Zyklus vom Stern-Gatten geht die schwangere menschliche Gattin von Mond, die in ihrer vermittelnden Funktion zwischen Himmel und Erde scheitert, in dem Augenblick zugrunde, als sie, nachdem sie den Pfropfen herausgezogen hatte, der die Verbindung zwischen den beiden Welten verhinderte, die sie trennende Grenze zu überschreiten versucht. Symmetrisch dazu kann sich die aquatische Fröschin für immer am Körper ihres himmlischen Hei-

ratsverwandten festsetzen: auch sie scheitert in ihrer vermittelnden Funktion, da sie selbst von oben oder von unten durchbohrt ist: sie kann den Speichel oder den Urin nicht halten. Folglich erklärt sich das Scheitern der beiden Vermittler aus der Tatsache, daß die erstere das Hindernis *durchquert* und dabei *voll* ist, und die zweite *haftet* und dabei *hohl* ist, was zwei gegensätzliche Lösungen in bezug auf das Außen oder das Innen illustriert.

Das Grundmaterial dieser Systematik geht auch aus den Korrelationen hervor, die fast überall auf der Welt zwischen der Öffnung und dem Verschuß der verschiedenen Körperöffnungen bestehen. Die Sanema aus Südvenezuela nennen *oneitib* ein Volk unterirdischer Zwerge, die rasend schnell sprechen und essen, denn da sie keine Eingeweide und keinen After haben, sind sie ständig hungrig, verschlingen rohes Fleisch und fressen die jungen Frauen, die, wie es zuweilen vorkommt, ihre erste Regel zu verheimlichen suchen, damit man sie nicht zwingt, zu heiraten. Personen, die in alimentärer Beziehung offen sind, züchtigen folglich andere, die, obwohl in sexueller Beziehung offen, fälschlich behaupten, sie seien geschlossen. Die frauenfressenden *oneitib* besuchen die Menschen oft und erregen bei ihnen einen wilden Hunger: sie öffnen sie also in alimentärer Beziehung zu sehr von oben, statt sie dafür zu bestrafen, sie in sexueller Beziehung als von unten zu sehr geschlossen auszugeben (M 525; Wilbert 8, S. 234).

Zum Schluß wollen wir noch betonen, daß die Theorie der Körperöffnungen alle Möglichkeiten einer Kombinatorik nutzt, die je nach Zeit und Ort den Sinn ihrer Operationen gern umkehrt. Wenn die Yurok aus Kalifornien sagen, daß die gebärende Frau den Mund geschlossen halten muß, damit das Kind leichter durch die Vagina könne (Erikson, S. 284), stimmen sie mit alten europäischen Vorstellungen überein, die Plinius bezeugt (*Historia naturalis*, VII): »Während der Geburt zu gähnen, ist tödlich, und das Niesen während der Empfängnis führt zur Fehlgeburt.« Bei einem Kaiserschnitt dagegen mußte der Mund oder die Vulva der Mutter offen gehalten werden (Parker). Aber die Arapaho vertraten einen anderen Standpunkt: sie kitzelten die Gurgel der Gebärenden mit einer Feder, um einen Brechreiz hervorzurufen, der die Geburt und den Abgang der Plazenta beschleunigen sollte (Hilger 2, S. 16, 17, 19). Wie in anderen Bereichen des täglichen Lebens ist lediglich die Form der Problematik konstant, nicht aber der Inhalt.

Einige Vorstellungen der Menomini geben Gelegenheit für einen Übergang zur Theorie der Rezepte. Diese Indianer verboten den schwangeren Frauen gebackene oder gebratene Nahrung, aus Furcht, die Plazenta könne hängenbleiben und den Tod der Mutter verursachen (Hilger 1, S. 163). Die Haupttransformation jedenfalls, die uns von den Mythen über den Streit der Gestirne zu denen vom Vogelnestausheber zurückgeführt hat (spezieller zu M 10, ausgehend von M 428, s. oben, S. 323), rührt von einer impliziten kulinarischen Doktrin her, die das zu stark geröstete Fleisch, das der Held von M 10 in aller Stille kauen muß, mit den gesottenen Eingeweiden in Korrelation und Gegensatz stellt, die die Heldin von M 428 geräuschvoll essen muß.

Die Gé-Indianer, denen M 10 entstammt, kannten in der Tat nur einen Ofen, den zum Dämpfen. Wenn sie diese Technik, die sie für die einzig edle hielten, nicht verwandten, setzten sie das Fleisch unmittelbar dem Feuer aus. Das Repertoire ihrer Küchenrezepte macht also keinen deutlichen Unterschied zwischen dem Rösten oder Grillen und dem Braten. Wie für die Mehrzahl der sogenannten primitiven Völker war die erste Technik lediglich ein Modus der zweiten und unterschied sich von ihr nur durch die größere Nähe von Fleisch und Feuer. Folglich wollen wir im Augenblick das Rösten als spezielle Technik beiseite lassen und den relevanten Gegensatz auf das Gebratene und das in Wasser Gekochte bzw. Gesottene beschränken.<sup>2</sup>

Zweifellos steht dieser Gegensatz in einem umfassenderen System, dessen Untersuchung der erste Band dieser *Mythologica* fast ausschließlich gewidmet war. Die Nahrung stellt sich dem Menschen in drei wesentlichen Zuständen dar: sie kann roh, gekocht oder verfault sein. In bezug auf die Küche bildet der rohe Zustand den nicht ausgeprägten Pol, während die beiden anderen stark ausgeprägt sind, jedoch in entgegengesetzten Richtungen: das Gekochte als kulturelle Verwandlung des Rohen, und das Verfaulte als dessen natürliche Verwandlung. Dem Hauptdreieck liegt also ein doppelter Gegensatz zwischen *verarbeitet/unverarbeitet* einerseits und *Kultur/Natur* andererseits zugrunde.

Für sich genommen sind diese Kategorien nur leere Formen, die uns nichts über die Küche einer bestimmten Gesellschaft mitteilen. Nur

2 Ein erster Entwurf der folgenden Bemerkungen ist unter dem Titel »Le Triangle culinaire« erschienen, in: *L'Arc*, Nr. 26, 1965 (Neuauf. 1967 und 1968).

die ethnographische Beobachtung kann genauer angeben, was eine jede unter »roh«, »gekocht« oder »verfault« versteht, und es gibt keinen Grund dafür, daß es für alle dasselbe sei. Die Fülle italienischer Restaurants in jüngster Zeit hat uns Geschmack an roher Kost finden lassen, die »roher« ist, als die traditionelle französische Küche sie geliefert hätte: nur gewaschen und geschnitten, ohne vorheriges Einlegen in Essigsauce, wie wir es gewohnt waren, abgesehen vielleicht von den Radieschen, denen aber bezeichnenderweise viel Butter und Salz beigegeben sein muß. Unter dem italienischen Einfluß haben wir unsere Kategorie des Rohen also erweitert. Einige Vorfälle nach der Landung der Alliierten im Jahre 1944 zeigen, daß die amerikanischen Soldaten die Kategorie des Verfaulten enger faßten als wir, denn der »Leichengeruch«, wie sie sagten, den die Käsefabriken der Normandie ausströmten, haben sie zuweilen veranlaßt, diese zu zerstören.

Demnach steckt das Dreieck des *Rohen*, des *Gekochten* und des *Verfaulten* ein semantisches Feld ab, aber nur von außen her. Für keine Küche ist etwas einfach nur gekocht, es muß auch auf eine bestimmte Weise gekocht sein. Ebenso wenig gibt es Rohes an sich: nur einige Nahrungsmittel können so verzehrt werden, und auch dann nur, wenn sie zuvor gewaschen, geschält, zerschnitten, wenn nicht stets gewürzt werden. Schließlich lassen auch Küchen, die gegenüber dem Verfaulten sehr aufgeschlossen sind, dieses nur in bestimmter spontaner oder gelenkter Weise zu.

In *Das Rohe und das Gekochte* haben wir diese Nuancen willentlich beiseite gelassen. Es ging uns damals darum, anhand südamerikanischer Beispiele das kulinarische Dreieck unter seinem allgemeinsten Aspekt zu definieren und zu zeigen, daß es jeder Kultur als formaler Rahmen dienen konnte, um andere Gegensätze, kosmologischer oder soziologischer Art, zum Ausdruck zu bringen. Nachdem wir es somit durch die Analyse seiner inneren Eigenschaften von innen her abgesteckt hatten, haben wir uns in *Vom Honig zur Asche* vorgenommen, von außen an es heranzugehen und seine Umgebung zu erkunden. Immer noch vom formalen Standpunkt aus versuchten wir dort, das Rohe, das Gekochte und das Verfaulte nicht mehr an sich oder unter dem Blickwinkel ihrer analogen Gegensatzsysteme zu definieren, sondern in bezug auf periphere Funktionen: das mehr-als-Rohe, d. h. den Honig, und das mehr-als-Gekochte, d. h. den Tabak. Obwohl gewisse Modali-

täten des Gekochten wie das Gebratene und das Gesottene auf unserem Weg schon einmal auftauchten (HA, S. 372 Fn. 3), hatten wir es uns untersagt, darauf einzugehen.

Nunmehr müssen wir es tun, denn die in diesem dritten Band untersuchten Mythen halten nicht nur das Rohe, das Gekochte und das Verfaulte einander entgegen, sondern sie setzen ausdrücklich das Gebratene und das Gesottene in Gegensatz – für zahlreiche Kulturen die grundlegenden Modi des Gekochten. Wir sehen sie im übrigen neben anderen nicht minder realen Gegensätzen in einem französischen Text aus dem 12. Jahrhundert, der dieser Diskussion vorangestellt zu werden verdient. In gedrängter Form, die die Bedeutung eines jeden Terminus nur um so eindringlicher macht, stellt er das Programm dessen auf, was eine strukturelle Analyse der kulinarischen Sprache sein könnte: *»Les autres donnent trop vaine estude en préparant les viandes, excogitans infinis genres de décoctions, frictures et savouremens; désirans, selon la coustume de femmes grosses, maintenant molz, maintenant durs, maintenant froidz, maintenant chaulx, maintenant bouilliz, maintenant rostis, maintenant avec poivre, maintenant aux aulx, maintenant avec cyny-mome, maintenant avec sel essavourez«* (Hugues de Saint-Victor, *De Institutione Novitiarum*, in: Franklin, S. 157). Dieser Text stellt einen Hauptgegensatz zwischen Nahrung und Gewürz auf; und er unterscheidet zwischen zwei extremen Formen, welche die Zubereitung der ersteren annehmen kann: die des Gesottenen und die des Gebackenen, die selbst wieder mehrere Modalitäten zulassen, die paarweise geordnet werden: weich und hart, kalt und warm, gesotten und gebraten. Schließlich teilt er auch die Gewürze nach Gegensatzpaaren ein: Pfeffer und Knoblauch einerseits, Zimt und Salz andererseits, womit auf der einen Achse der Pfeffer den Gewürzen entgegengesetzt wird, die man ein Jahrhundert später die *»aigruns«* nannte (Knoblauch, Zwiebeln, Schalotten etc.; vgl. Améro, Bd. II, S. 92), und auf der anderen Achse die süßen Gewürze dem Salz.

Worin besteht nun der Gegensatz zwischen Gebratenem und Gesottenem? Unter der unmittelbaren Einwirkung des Feuers steht die gebratene Nahrung mit diesem in einem Verhältnis der *nicht vermittelten Verbindung*, während die gesottene Nahrung aus einem doppelten Vermittlungsprozeß entsteht: durch das Wasser, in das man sie legt, und den Behälter, der beides enthält.

In doppelter Hinsicht darf man also das Gebratene auf die Seite der Natur und das Gesottene auf die der Kultur stellen. Real, weil das Gesottene einen Behälter erfordert, der ein Kulturgegenstand ist; und symbolisch, insofern die Kultur eine Vermittlung zwischen dem Menschen und der Welt bewirkt und auch das Kochen eine Vermittlung bewirkt, und zwar durch das Wasser: zwischen der Nahrung, die der Mensch sich einverleibt, und jenem anderen Element der physischen Welt, dem Feuer.

Die einfachste Art, den Gegensatz zu fassen, postuliert, daß die gröbere Technik vor der anderen aufgetaucht sei: »In alten Zeiten«, sagten die Griechen durch den Mund von Aristoteles, »brieten die Menschen alles.« Daraus folgt, daß man schon gebratenes Fleisch sieden, aber schon gesottenes Fleisch nicht braten kann, denn dies liefe dem Sinn der Geschichte zuwider (*Problemata*, III, 43, zit. von Reinach, Bd. V, S. 63). Wenn diese Schlußfolgerung auch kaum universell anerkannt ist, so finden sich doch ihre Prämissen bei den verschiedensten Völkern. Die Eingeborenen aus Neu-Kaledonien, die schon vor Ankunft der Franzosen die Töpferei kannten (entgegen dem, was eine fehlerhafte Transkription unserer Aufzeichnungen in den ersten Auflagen von *L'Arc*, I. c., S. 21, behauptete), betonten deshalb um so bereitwilliger, daß man einst »nichts anderes tat als rösten und braten, »verbrennen«, wie die Eingeborenen heute sagen . . . Sie sind stolz auf die Verwendung des Kochtopfs und den Verzehr von gesottenen Knollen . . ., gleichsam als auf einen Beweis der Zivilisation« (Barrau, S. 57 f.). In ihrem Ursprungsmythos (M 526; Fletcher-La Flesche, S. 70 f.) erzählen die Omaha-Indianer, daß die Menschen zuerst das Feuer erfanden und ihr Fleisch gebraten aßen; aber sie wurden es überdrüssig und fragten sich, wie sie es auf andere Weise zubereiten könnten. Sie erfanden die Töpferei, gaben Wasser in den Topf, Fleisch in das Wasser, und stellten das Ganze auf das Feuer. So lernten sie, ihr Fleisch gesotten zu essen. Ebenfalls unter Berufung auf primitive Bräuche rechtfertigten die Micmac ihre Vorliebe für gebratenes Fleisch (Wallis 2, S. 404).

Der Gegensatz, der den vorstehenden Beispielen zugrunde liegt und der das Gebratene auf die Seite der Natur, das Gesottene auf die der Kultur stellt, deckt einen anderen Gegensatz: zwischen un bearbeiteter und bearbeiteter Nahrung. Wir verhehlen uns jedoch nicht, daß dieser letztere Gegensatz sehr unterschiedliche Werte an-



nehmen kann, denn nicht alle Gesellschaften definieren das, was sie unter »gesotten« und »gebraten« verstehen, auf dieselbe Weise. Die Indianer der Ebenen, die uns auf den vorstehenden Seiten so eingehend beschäftigt haben, veranschaulichen diese Abweichungen recht gut. Einige Stämme lassen die Speise lange garen, andere kurz, oder sie schreiben sehr unterschiedliche Garungszeiten vor, je nachdem, ob das Fleisch gebraten oder in Wasser gekocht werden muß. So zogen die Assiniboine dem gesottenen Fleisch das gebratene vor, aber es durfte nur wenig gar sein (Denig, S. 581 f.). Ihre Nachbarn, die Schwarzfuß-Indianer, die das gebratene Fleisch einem langen Garungsvorgang unterzogen, tauchten dasjenige, das sie lediglich überbrühten, damit es seine äußere Farbe verliere, nur einen kurzen Augenblick in siedendes Wasser (Grinnell 3, S. 205). Die beiden kulinarischen Stile kontrastieren mit denen der Kansa und der Osage, die alles zu lange kochen ließen (Hunter, S. 348), sowie denen der Ingalik aus Alaska: diese Fischer verzehrten den Fisch entweder roh oder sehr gekocht, und entweder trocken oder verfault, aber niemals halb gar, was eine schlechte Küche wäre (Osgood S. 165).

Wenden wir uns schließlich Südamerika zu. Armentai zufolge (S. 11) aßen die Cavina eine zerkochte Nahrung, die sie von 6 Uhr abends bis 2 Uhr morgens auf dem Feuer und dann die Nacht über stehen ließen. Die Siedler in Holländisch-Guayana verdankten das Rezept des »Pfeffertopfs« ganz sicher den Indianern, wo man jeden Tag die Reste der letzten Mahlzeit ausgab und nur ein wenig frische Sauce hinzufügte. Je älter, desto besser wurde dieses Gericht. Man erzählt von einem, ein wahrer Schatz des Hauses wie bestimmte Eintopfgerichte, bei dem es gelungen war, dreißig Jahre hintereinander den Topf nicht zu reinigen (Schomburgk, Bd. I, S. 96).

Hüten wir uns also vor der Behauptung, daß alle Gesellschaften das Gesottene notwendig zu dem Verarbeiteten zählen und das Gebratene auf die andere Seite stellen müssen. Sagen wir lieber zunächst, daß der Gegensatz überall relevant zu sein scheint, wie verschiedenartig die empirischen Inhalte auch sein mögen, und zweitens, daß diese Art, ihn zu formulieren, häufiger zu sein scheint als die andere. Tatsächlich ist bei vielen Gesellschaften eine doppelte Affinität zu beobachten: die des Gebratenen zum Rohen, d. h. dem Unverarbeiteten, und die des Gesottenen zum Verfaulten, einem der beiden Modi des Verarbeiteten.

Die Affinität des Gebratenen zum Rohen rührt daher, daß es meist eine unvollkommene Garung zuläßt, die bei uns sogar beliebt ist. Dies geschieht jedesmal, wenn das Gebratene ungleichmäßig geröstet ist, entweder an den Seiten oder außen und innen. Ein Mythos der Wyandot-Indianer (M 527; Woodman, S. 8) unterstreicht diese paradoxe Natur des Gebratenen: »Der Schöpfer ließ Feuer emporlodern und befahl dem ersten Menschen, ein Stück Fleisch auf einen Stock zu spießen und es zu braten. Doch der Mann war so unweisend, daß er es so lange im Feuer ließ, bis es auf einer Seite verkohlt war, während die andere roh blieb.« Für die Pocomchi aus Mexiko ist das Gebratene ein Kompromiß zwischen dem Rohen und dem Verbrannten. Nach dem Weltbrand (M 528; Meyers, S. 10) wurde, was vom Feuer verschont geblieben war, weiß, und was gebrannt hatte, schwarz; was nur angesengt war, wurde rot. So erklären sich die verschiedenen Farben der Maiskörner und der Bohnen. Der Waiwai-Zauberer aus Englisch-Guayana darf kein geröstetes oder gebackenes Fleisch essen, eine bei den Indianern ungewöhnliche Art der Zubereitung, die das Fleisch vor allem in Wasser kochen oder räuchern, und er darf nicht mit roter Farbe oder Blut in Berührung kommen (Fock, S. 132), was ebenfalls auf die Affinität des Gebratenen zum Rohen deutet. Aristoteles stellte das Kochen mit Wasser höher als das Braten, weil es geeigneter sei, die Roheit des Fleisches zu beseitigen: »Das gebratene Fleisch ist roher und trockener als das mit Wasser gekochte« (zit. von Reinach, l. c.).

Die Affinität des Gesottenen zum Verfaulten geht in mehreren europäischen Sprachen aus Redewendungen wie »*pot pourri*«, »*olla podrida*« hervor, womit verschiedene Sorten gewürztes und zusammen mit Gemüse gekochtes Fleisch bezeichnet werden; auch aus dem deutschen Ausdruck »zu Brei zerkochtes Fleisch«. Amerikanische Sprachen bringen dieselbe Affinität zum Ausdruck, und es ist bezeichnend, daß dies bei Sioux-Völkern in der Nachbarschaft der Mandan der Fall ist, die, wie wir sahen, eine große Vorliebe für fauliges Fleisch an den Tag legten, so daß sie sogar dem frischen Fleisch der Bisons das eines toten Tiers vorzogen, dessen Kadaver lange im Wasser gelegen hatte. So drückt in der Dakota-Sprache das Verbum *i-ku-ka* sowohl die Vorstellung der Verwesung oder des Schlechtwerdens unter äußerem Einfluß als auch die des Siedens eines zerschnittenen und mit anderen vermischten Nahrungsmittels

aus (Riggs, S. 196). Das Mandan-Verbum *na'xerep here*, »kochen lassen«, scheint ein Kochen zu implizieren, das so lange dauert, bis sich das Fleisch von den Knochen löst (Kennard, S. 12).

Die vorstehenden Unterscheidungen erschöpfen noch nicht die ganze Fülle des Gegensatzes zwischen Gebratenem und Gesottenem. Das eine wird innen (in einem Behälter) gekocht, das andere von außen: jenes erinnert an das Konkave, dieses an das Konvexe. Auch untersteht das Gesottene oftmals der »Endo-Küche«, wie man sagen könnte, die zum intimen Gebrauch und für eine kleine geschlossene Gruppe bestimmt ist; das drückt die Hidatsa-Sprache besonders eindringlich aus: ein und dasselbe Wort *mi dá ksi* bezeichnet sowohl die Palisade, die das Dorf einzäunt, als auch den Kochtopf und die Pfanne, »denn sie alle bilden eine Umfassung« (W. Matthews, S. 126). Das Gebratene hingegen gehört zur »Exo-Küche«: derjenigen, die man Fremden vorsetzt. Im alten Frankreich war das Suppenhuhn für die Familie bestimmt, der Braten dagegen dem Festessen vorbehalten, dessen Höhepunkt es bildete: es wurde stets nach dem gedünsteten Fleisch und den Kräutern serviert und mit »außergewöhnlichen Früchten« angerichtet wie Melonen, Orangen, Oliven und Kapern: »Man setzt den Braten auf den Tisch, sobald die Vorspeisen und alles Gedünstete abgetragen sind . . . Aber der Fisch wird serviert, wenn das Fleisch zur Neige geht, zwischen dem Braten und dem Nachtisch« (Franklin, S. 221 ff.).

Denselben Gegensatz finden wir in exotischen Gesellschaften, wenngleich sie ihn nicht auf dieselbe Weise formulieren. Die Kaingang aus Südbrasilien verbieten das gesottene Fleisch den Verwitweten sowie dem Mörder eines Feindes (Henry 1, S. 184 und Fn. 15). Die Wahl des Gesottenen könnte somit die Festigung, die des Gebratenen die Lockerung der familialen oder gesellschaftlichen Bindungen konnotieren.

Es kommt auch vor, daß die Mythen, die Riten und der alltägliche Gebrauch den Gegensatz zwischen Gebratenem und Gesottenem auf andere Ebenen verlegen. Mehrere amerikanische Stämme assoziieren das Gebratene mit dem Leben im Busch und dem männlichen Geschlecht, das Gesottene mit dem Dorfleben und dem weiblichen Geschlecht. Die Yagua aus dem Amazonasgebiet kochen oder räuchern das Fleisch. Die erste Technik obliegt den Frauen, während die Männer das Fleisch räuchern, wenn sie auf der Jagd sind, aber auch im Dorf, wenn ihre Frauen fortgehen (Fejos, S. 44). Von den

Jivaro sagt Karsten (2, S. 115), daß sie »das Fleisch in einem irdenen Topf kochen oder am Feuer braten. Sie verwenden die zweite Technik, wenn sie ein Lager aufschlagen, um zu jagen, zu fischen oder andere Arbeiten zu verrichten, und es ist auch die einzige Technik, die ein Mann schicklicherweise verwenden darf. Das Kochen mit Wasser im Dorf kommt ausschließlich den Frauen zu, denn ein Mann kocht nichts in Wasser, es sei denn die Aufgüsse von Tabak und anderen magischen Pflanzen«. Bei den Cubeo herrscht Goldman zufolge (S. 79) »das übliche System des Tropenwaldes: die Frauen kochen mit Wasser, die Männer backen im Ofen oder rösten«.<sup>3</sup> Im Trumai-Dorf, sagen Murphy und Quain (S. 30), »übernehmen die Männer das Braten, nur daß die Frauen ihnen zuweilen helfen. Aber da fast die gesamte Nahrung mit Wasser gekocht wird, fällt die Küchenarbeit vor allem den Frauen zu.«

Im Nordwesten der nördlichen Hemisphäre unterschieden die Ingalik die Nahrungsmittel danach, ob sie ihrer Natur nach gesotten oder gebraten werden mußten: »Die erste Methode galt für die im Haus zubereitete Nahrung, die zweite, abgesehen von einigen Fischarten, für die des Nomadenlagers« (Osgood, S. 276 f.). Ihre östlichen Tanana-Nachbarn, die fast ihre gesamte Nahrung gesotten verzehrten, überließen indes die Küchenarbeit den Männern. Diesen ungewöhnlichen Lebensstil teilten, wie es scheint, auch andere Athapaskan aus dem Norden: Ahtena, Tanaina und einige Kutchin, obgleich durch Wohnsitz, Sprache und Kultur mit ihnen in Berührung stehende Gruppen wie Chandalar-Kutchin und Loucheux das Kochen den Frauen überließen (McKenna, S. 41-46). Doch bei den Sahaptin vom Columbia-Fluß kümmerten sich einzig die Männer um die Küche (Garth, S. 52).

Wir haben oben erwähnt, daß die Sioux sprechenden Assiniboine in ihrer Küchenpraxis die üblichen Konnotationen des Gebratenen und Gesottenen umkehrten. Um so merkwürdiger ist es, daß man bei ihnen Verhaltensweisen antrifft, die denen der soeben genannten Athapaskan ähneln: »Wenn die Männer im Krieg waren . . ., aßen sie gesottene Nahrung. Die Frauen verwandten diese Technik nie; für sie bestand die normale Methode darin, das Fleisch auf einem schräg über der Feuerstelle angebrachten Spieß zu braten . . . Frü-

<sup>3</sup> Wir übersetzen wörtlich, aber die englischen Wörter *bake* und *broil* scheinen dem »üblichen System des Tropenwaldes« wenig angemessen zu sein, das eher auf dem Braten und dem Räuchern beruht.

her verfertigte und verwendete man irdene Gefäße . . . , aber nur die Männer benutzten sie« (Lowie 2, S. 12). Eine Gruppe von Menomini-Mythen (M 475c-f) wählt dasselbe System: entgegen der wirklichen Praxis braten hier die Frauen das Fleisch, während die Männer es in Wasser kochen; aber die Frauen sind hier Menschenfresserinnen. Daß das Kochen den Männern und das Braten den Frauen zugeordnet wird, scheint auch für einige Länder Osteuropas charakteristisch zu sein; wir kommen noch darauf zurück.

Die Existenz solcher abweichender Systeme stellt ein Problem. Es führt nämlich zu der Vermutung, daß das semantische Feld der Rezepte mehr Dimensionen enthält, als wir zu Beginn der Diskussion sagten. Zweifellos berufen sich die Völker, bei denen diese Umkehrungen auftreten, auf andere Gegensatzachsen. Hypothetisch lassen sich einige anführen. Das Kochen mit Wasser bietet z. B. eine Methode der vollständigen Erhaltung des Fleisches und der Säfte, während das Braten mit Zerstörung und Verlust einhergeht. Das eine evoziert also die Sparsamkeit, das andere die Verschwendung; das eine ist aristokratisch, das andere plebejisch. Dieser Aspekt rückt in solchen Gesellschaften in den Vordergrund, die die Standesunterschiede zwischen den Individuen oder den Klassen betonen. Bei den alten Maori durfte ein Adliger seine Nahrung selbst braten, aber er vermied jede Berührung mit den Küchengeräten und dem Dampföfen, die man den Sklaven und den Frauen niederer Abstammung überließ. Jemanden mit einem »rauchenden Ofen« zu vergleichen, galt übrigens als tödliche Beleidigung. Nichts konnte besser als der Dampf die physischen und moralischen Eigenschaften einer wohlgeborenen Person oder die der Natur im wilden Zustand zuschanden machen: die Vögel verschwanden aus den Wäldern, als man es sich angewöhnte, gesottene Nahrung dorthin mitzunehmen. Als die Weißen in Neuseeland Kochtöpfe einführten, hielten die Eingeborenen diese für vergiftete Geräte, genauso wie die heißen Steine ihrer Öfen (Prytz-Johansen, S. 46, 89, 208-211). Diese Verhaltensweisen kehren auf eindrucksvolle Weise diejenigen um, die wir bei den Kanaken aus Neu-Kaledonien hervorgehoben haben.

Ähnliche Beobachtungen lassen sich in europäischen Gesellschaften machen, wo sich das Verhalten gegenüber dem Gebratenen und dem Gesottenen ebenfalls mit der Zeit wandelte. Der demokratische Geist der Redakteure der *Encyclopédie* spiegelt sich in der Apolo-



gie des Suppenfleischs: »... eine der schmackhaftesten und nahrhaftesten Speisen der Menschen... Man könnte sagen, das Suppenfleisch ist im Vergleich zu den anderen Gerichten, was das Brot im Vergleich zu den anderen Arten der Nahrung ist« (Art. »bouilli«). Ein Argument, dem ein halbes Jahrhundert später der Dandy Brillat-Savarin (*Physiologie du goût*, VI, § 2) widersprach: »Die Professoren essen niemals Suppenfleisch, weil sie Grundsätzen verpflichtet sind und weil sie vom Katheder herab jene unbestreitbare Wahrheit verkündet haben: das Suppenfleisch ist Fleisch ohne Fleischsaft... Diese Wahrheit beginnt sich durchzusetzen, und das Suppenfleisch ist aus der wirklich gepflegten Küche verschwunden; an seiner Stelle serviert man ein gebratenes Filet, einen Steinbutt oder ein Fischragout.« Und wenn für die Tschechen das Suppenfleisch die Nahrung des Menschen ist, so vielleicht deshalb, weil ihre traditionelle Gesellschaft einen demokratischeren Charakter besaß als die ihrer slowakischen oder polnischen Nachbarn. Im selben Geist ließen sich die gegensätzlichen Haltungen gegenüber dem Gebratenen und dem Gesottenen bei den Griechen, Römern und Hebräern interpretieren, wie A. Piganiol sie kürzlich beschrieben hat.

Andernorts nimmt der Gegensatz eine andere Wendung. Das Kochen mit Wasser vollzieht sich ohne Substanzverlust und in einem wohl verschlossenen Behälter (s. oben, S. 517); es ist also geeignet, die kosmische Totalität zu symbolisieren. Für die Arawak aus Guayana mußte das Fleisch der auf der Jagd getöteten Tiere auf kleinem Feuer schmoren, in einem Topf ohne Deckel, der dauernde Überwachung verlangte; denn wenn die Flüssigkeit überlief, würden alle Tiere dieser Gattung entfliehen, und man könnte sie nicht mehr jagen (Roth 1, S. 295). Am anderen Ende der Neuen Welt, in der Gegend der Großen Seen Nordamerikas, beachteten die Fox dieselbe Regel beim Kochen der zeremoniellen Nahrung: »Würde sie überlaufen, würde alles Leben nach außen entweichen.« Auch darf nichts in den Topf eindringen, und während des Essens darf man nichts hineinfallen und nicht den kleinsten Rest darin lassen (Michelson 5, S. 249, 261).

Das Gesottene ist das Leben, das Gebratene der Tod. Die Folklore der ganzen Welt liefert zahllose Beispiele für das Gefäß der Unsterblichkeit, aber einen Bratspieß der Unsterblichkeit gibt es nicht. Ein Ritus der kanadischen Cree bringt diesen Charakter kosmischer Totalität sehr gut zum Ausdruck. Diesen Indianern zufolge befahl



der Schöpfer den Menschen, die ersten Beeren des Jahres abzubrühen und die Schale zuerst der Sonne zu reichen und sie zu bitten, die Beeren reifen zu lassen, dann dem Donner, damit es regne, schließlich der Erde, damit sie Früchte trage (Mandelbaum, S. 285). Auch für die Ojibwa verwies das Gesottene auf die Ordnung der Welt; denn obwohl sie die Eichhörnchen gewöhnlich an der Flamme rösteten, kochten sie sie, wenn sie den Regen herbeilocken wollten (Speck 7, S. 80). In diesem Fall erhalten das Gebratene und das Gesottene differentielle Funktionen, und ihre Verbindung kann die Form eines kulinarischen Universums annehmen, ein Miniaturbild des kosmischen Universums. Ohne Zweifel muß man auch das erstaunliche gallische Gans-Rezept auf diese Weise interpretieren: die gebratene Gans wurde mit gedünsteter Ochsenzunge gefüllt und zuerst mit Hackfleisch, dann mit Teig umhüllt, ein Gericht, das für die ganze Weihnachtswoche reichen mußte (Owen, S. 34).

Damit gelangen wir zur Symbolik der fernsten indoeuropäischen Vergangenheit, wie sie G. Dumézil (S. 60) restituiert hat: »Mitra gehört, was von selbst zerbricht, was mit Dampf gekocht ist, was geheiligt ist, die Milch . . ., und Varuna gehört, was mit der Axt zerhackt, vom Feuer gepackt wird, das berauschende Soma.« Und es ist kaum überraschend, aber sehr bezeichnend, daß man mitten im 19. Jahrhundert bei liebenswerten Philosophen der Küche das Bewußtsein desselben Gegensatzes zwischen Wissen und Eingebung, Heiterkeit und Gewalt, Maß und Unmaß stets durch den Gegensatz von Gesottenem und Gebratenem symbolisiert wiederfindet: »Koch kann man werden, aber zum Bratkoch ist man geboren« (Brillat-Savarin, l. c., Aphorismus 15). »Braten ist nichts und zugleich die Unendlichkeit« (Marquis de Cussy, *L'Art culinaire*, in: Améro, Bd. I, S. 367).

In das Grunddreieck, das die Kategorien des Rohen, des Gekochten und des Verfaulten bilden, haben wir also zwei Termini eingeschrieben, das Gebratene und das Gesottene, wobei sich ersteres im allgemeinen in der Nähe des Rohen ansiedelt, das zweite in der Nähe des Verfaulten. Es fehlt nun noch ein dritter Terminus, der in seinen konkreten Modalitäten diejenige Form des Kochens veranschaulicht, die der abstrakten Kategorie des Gekochten am nächsten kommt. Diese Modalität scheint uns das Räuchern zu sein, das

wie das Braten eine nicht vermittelte Operation (ohne Behälter und ohne Wasser) impliziert, aber im Unterschied zu ihm, und diesmal wie das Kochen mit Wasser, eine Form der langsamen, also tiefen und regelmäßigen Garung ist.

Bei der Technik des Räucherns wie der des Bratens befindet sich nichts außer Luft zwischen dem Feuer und dem Fleisch. Doch der Unterschied der beiden Techniken besteht darin, daß sich im einen Fall die dazwischen befindliche Luftschicht auf ein Minimum reduziert, während sie im anderen Fall auf ein Maximum ansteigt. Um das Wild zu räuchern, errichten die südamerikanischen Indianer, die diese Gartechnik bevorzugen, ein etwa 1,50 m hohes Gestell, auf das sie das Fleisch legen und unter dem sie 48 Stunden oder länger ein ganz schwaches Feuer unterhalten. An ein und demselben konstanten Merkmal, dazwischen befindliche Luft, erkennt man also differentielle Merkmale, die sich in den Gegensätzen *nahe/fern* und *schnell/langsam* ausdrücken. Ein drittes differentielles Merkmal ist das Fehlen von Geräten im Fall des Bratens (denn ein beliebiger Stock kann den Spieß ersetzen), während der Räucherrost ein vom Menschen errichtetes Gerüst, folglich ein Kulturgegenstand ist.<sup>4</sup>

In dieser letzten Beziehung ähnelt das Räuchern zweifellos dem Kochen mit Wasser, das ebenfalls ein kulturelles Mittel erheischt: das Gefäß. Doch zwischen den beiden Geräten besteht ein wesentlicher Unterschied, oder genauer, die Kultur führt einen Unterschied ein, um, so könnte man sagen, den Gegensatz zu bekräftigen, der sonst zu schwach geblieben wäre oder sich vielleicht der Bezeichnung entzogen hätte. Töpfe und Kessel sind Geräte, die sorgfältig behandelt und aufbewahrt werden, die man reinigt und nach Gebrauch wegräumt, damit man sie viele Male benutzen kann. Der Räucherrost dagegen *muß sofort nach Gebrauch zerstört werden*, sonst würde das Tier sich rächen und seinerseits den Jäger räuchern. Dies zumindest ist der Glaube der Indianer aus Guayana (Roth 1, S. 294), bei denen wir auch jenen anderen, diesem offensichtlich symmetrischen Glauben hervorhoben, daß ein schlecht überwachtes

4 Aber auch in diesem Fall wäre es unvorsichtig, zu verallgemeinern; die Indianer aus Oregon z. B. behandelten die als Spieße dienenden zugespitzten Stöcke mit besonderer Ehrfurcht; sie standen bei ihnen in Gegensatz zu dem Gefäß, in dem die Flüssigkeit mittels heißer Steine zum Kochen gebracht wurde und das oft nur ein eilig geformtes Stück Rinde war. Wir kommen im nächsten Band darauf zurück.

Kochen, bei dem das Wasser überlaufen würde, die umgekehrte Sanktion zur Folge hätte: die Flucht des Wildes, das der Jäger nicht mehr einholen kann. Schließlich liegt es auf der Hand, daß das Gesottene, wie wir schon bemerkten, sowohl dem Geräucherten wie dem Gebratenen in bezug auf die Anwesenheit oder Abwesenheit des Wassers entgegensteht.

Doch kehren wir für einen Augenblick zu dem Gegensatz zwischen vergänglichem und dauerhaftem Gerät zurück, der uns in Guayana anlässlich des Geräucherten und des Gesottenen aufgefallen war. Er erlaubt es nämlich, eine Schwierigkeit unseres Systems zu lösen, die dem Leser wohl nicht entgangen ist. Zu Beginn haben wir einen der Gegensätze zwischen Gebratenem und Gesottenem als Ausdruck desjenigen zwischen Natur und Kultur bezeichnet. Etwas später jedoch haben wir eine Affinität zwischen Gesottenem und Verfaultem vermutet; wir definierten dort das letztere als die Verarbeitung des Rohen auf natürlichem Wege. Ist es nicht ein Widerspruch, daß eine kulturelle Technik zu einem natürlichen Resultat führt? Mit anderen Worten: welche philosophische Bedeutung kann der Erfindung der Töpferei (und also der Kultur) zukommen, wenn die Problematik der Eingeborenen das Kochen mit Wasser in die Nähe der Fäulnis rückt, die im Naturzustand den Aspekt bildet, den die rohe Nahrung spontan annehmen muß?

So, wie sie von den guayanischen Eingeborenen formuliert wird, liegt der Problematik des Geräucherten ein ähnliches Paradox zugrunde. Einerseits ist das Geräucherte von allen Arten des Kochens diejenige, die der abstrakten Kategorie des Gekochten am nächsten kommt; und da der Gegensatz von Rohem und Gekochtem demjenigen von Natur und Kultur homolog zu sein scheint, stellt er die kulturellste und zugleich die von den Eingeborenen geschätzteste Art des Kochens dar. Auf der anderen Seite aber muß sein kulturelles Mittel, der Räucherrost, unverzüglich vernichtet werden. Wir bemerken einen frappierenden Parallelismus zum Kochen mit Wasser, dessen kulturelle Mittel, nämlich die Behälter, aufbewahrt werden, wobei man es selbst jedoch mit einem spontanen Zerstörungsvorgang vergleicht. Zumindest im Vokabular kommt das Gesottene oft dem Verfaulten gleich, einem Zustand, den zu verhüten oder zu verzögern doch gerade die Rolle des Kochens ist.

Welche Gründe können wir anführen, um diesen Parallelismus zu erklären? In den sogenannten primitiven Gesellschaften berufen sich

sowohl das Kochen mit Wasser wie das Räuchern auf die Dauer: das eine bezüglich seiner Mittel, das andere bezüglich seines Resultats. Das Kochen mit Wasser vollzieht sich mittels eines Gefäßes aus Töpfererde (oder aus Holz bei Völkern, die die Töpferei nicht kennen, aber das Wasser mittels heißer Steine zum Kochen bringen); jedenfalls zählen diese von Generation zu Generation instand gehaltenen, gepflegten und ausgebesserten Behälter zu den haltbarsten aller Kulturgegenstände. Was das Räuchern betrifft, so erzeugt es Nahrungsmittel, die der Fäulnis weit länger widerstehen als die auf irgendeine andere Weise gekochten. Alles sieht also so aus, als würde der anhaltende Genuß eines Kulturwerks bald auf der Ebene des Ritus, bald auf der des Mythos ein Zugeständnis an die Natur nach sich ziehen: wenn das Resultat dauerhaft ist, muß das Mittel hinfällig sein – und umgekehrt.

Dieser Zwiespalt, von dem wir sehen, daß er, wenn auch in verschiedenen Richtungen, sowohl das Geräucherte wie das Gesottene kennzeichnet, ist nun aber der gleiche, der uns mit der verbreitetsten Auffassung verbunden zu sein schien, die die Menschen sich vom Gebratenen machen. Auf der einen Seite verbrannt, auf der anderen roh, oder außen geröstet und innen blutig, verkörpert das Gebratene die Ambiguität des Rohen und des Gekochten, der Natur und der Kultur, die, wenn die Struktur kohärent sein soll, auf ihre Weise auch das Geräucherte und das Gesottene illustrieren müssen. Doch der Grund, der sie dazu zwingt, ist nicht nur formal: mit diesem Mittel bezeugt das System, daß die Kochkunst nicht gänzlich auf seiten der Kultur steht. Indem sich die Küche nach den Bedürfnissen des Körpers richtet und in jeder ihrer Modi durch die besondere Weise geprägt ist, mit der sich der Mensch ins Universum einfügt, und somit zwischen Natur und Kultur steht, sorgt sie vielmehr für deren notwendige Verschränkung. Sie gehört zu beiden Bereichen und spiegelt diese Dualität in jeder ihrer Erscheinungsformen wider.

Aber das kann sie nicht immer auf derselben Ebene tun. Der Zwiespalt des Gebratenen ist ein innerlicher, der des Geräucherten ein äußerlicher: er rührt nicht von den Dingen selbst her, sondern von der Art, in der man von ihnen spricht oder sich ihnen gegenüber verhält. Denn auch hier muß eine Unterscheidung getroffen werden: die Eigenschaft, natürlich zu sein, die die Sprache der gesotenen Nahrung oft zuschreibt, gehört in den Bereich der Metapher:

Gesottenes ist nicht Verfaultes, es ähnelt ihm nur. Umgekehrt resultiert die Verwandlung des Geräucherten in natürliches Sein nicht aus dem Fehlen des Räucherrosts, sondern aus seiner willentlichen Zerstörung. Diese Verwandlung des Geräucherten gehört demnach in den Bereich der Metonymie, denn sie besteht darin, so zu tun, als bedürfe die Wirkung keiner Ursache und könne also beide Funktionen gleichzeitig erfüllen. Selbst wenn die Struktur sich ändert oder bereichert, um ein Ungleichgewicht zu überwinden, so immer nur zum Preis eines neuen Ungleichgewichts, das sich auf einer anderen Ebene zeigt. Wir stellen ein weiteres Mal fest, daß die Struktur ihre Macht, den Mythos zu erzeugen, einem unausweichlichen Mangel an Symmetrie verdankt, eine Macht, die nichts anderes ist als ein Bemühen, diesen konstitutiven Mangel an Symmetrie zu korrigieren und zu verschleiern.

Kehren wir zu dem kulinarischen Dreieck zurück. In dieses Dreieck haben wir ein weiteres gezeichnet, das die Rezepte betrifft, zumindest die einfachsten, denn wir haben uns darauf beschränkt, drei Arten der Zubereitung festzuhalten: das Braten, das mit Wasser Kochen bzw. Sieden und das Räuchern. Geräuchertes und Gesottenes stehen einander hinsichtlich der Natur des zwischen Feuer und Nahrung befindlichen Elements entgegen, das entweder Luft oder Wasser ist. Geräuchertes und Gebratenes stehen einander durch den mehr oder weniger großen Raum entgegen, der dem Element Luft geschaffen wird; Gebratenes und Gesottenes durch die An- oder Abwesenheit von Wasser. Die Grenze zwischen Natur und Kultur, die sich beliebig parallel zur Achse der Luft oder zu der des Wassers ziehen läßt, stellt *in bezug auf die Mittel* das Gebratene und das Geräucherte auf die Seite der Natur, das Gesottene auf die der

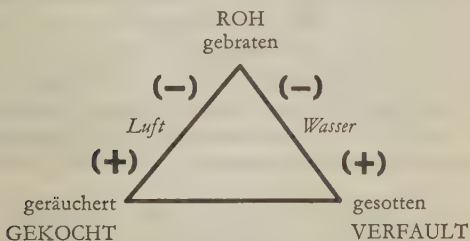


Abb. 42 – Das kulinarische Dreieck

Kultur; oder *in bezug auf die Resultate* das Geräucherte auf die Seite der Kultur und das Gebratene und das Gesottene auf die der Natur. (Abb. 42)

Man unterstelle uns vor allem nicht die naive Vorstellung, daß sich alle Rezeptsysteme in gleicher Weise nach diesem Modell richten. Wir haben es als Beispiel genommen, weil es einen Aspekt unseres eigenen Systems (dessen vollständige Analyse im übrigen zusätzliche Dimensionen erheischen würde) und, wie wir glauben, vieler anderer Systeme widerspiegelt. Aber es ist klar, daß das Schema nur eine Transformation unter anderen veranschaulicht, aus einem unendlich komplexen Ganzen, von dem wir wahrscheinlich immer nur Fragmente werden erfassen können, mangels hinreichender Informationen über die kulinarischen Praktiken der Völker, denen die Ethnologen kaum Aufmerksamkeit geschenkt haben.

Bei den abweichenden Systemen einiger Stämme der Ebenen, die wir oben erwähnt haben (S. 514, 517 f.), fällt uns zunächst auf, daß diese Populationen das Räuchern nicht kannten oder verschmähten (Abb. 43), dagegen in dünne Scheiben geschnittenes Fleisch zum Trocknen an die Luft hängten, eine Technik, die wir selbst in Brasilien oft angewandt haben, wo sie *carne de vento* heißt. Das so zubereitete Fleisch ist sehr schmackhaft, aber es verdirbt weit schneller als zuvor gesalzenes oder geräuchertes Fleisch. Deshalb ließen es die Schwarzfuß-, Cheyenne- und Oglala-Dakota-Indianer auch nicht dabei bewenden. Wenn die Fleischscheiben hart und trocken geworden waren, legten sie sie direkt auf glühende Kohle, zuerst auf der einen Seite, dann auf der anderen. Sodann schlugen sie es wie mit dem Dreschflegel, um es zu winzigen Stücken zu zerkleinern, die sie mit geschmolzenem Bison-Fett oder -Mark verkneteten; danach stopften sie diese Masse in Ledersäcke, wobei sie darauf achteten, daß keine Luft darin blieb. Wenn die Säcke zugenäht waren, sprangen die Frauen darauf und traten sie so lange mit Füßen, bis sich die Masse gleichmäßig verteilt hatte. Wenn dann jeder Sack und sein Inhalt auf diese Weise einen festen Block bildete, setzte man ihn erneut der Sonne aus, bis er völlig ausgetrocknet war (Grinnell 3, S. 206; Beckwith 2, S. 431 Fn. 1; Berthrong, S. 31).

Insofern diese Technik der Pemmikan-Herstellung das Räuchern ersetzt, ist es normal, daß sie eine Spaltung des polaren Terminus nach sich zieht, der im kulinarischen Dreieck dem Gesottenen und



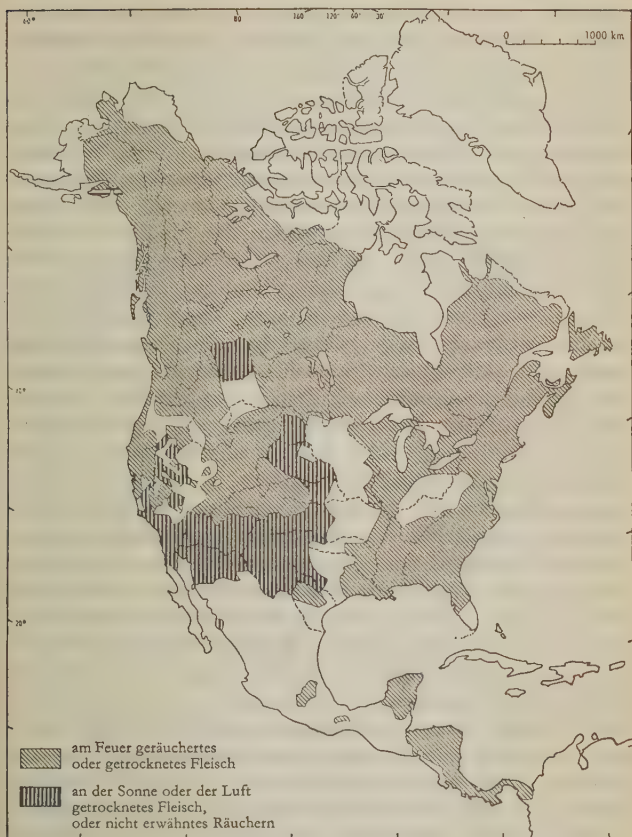


Abb. 43 – Getrocknetes und geräuchertes Fleisch in Nordamerika  
(nach Driver und Massey, Karte 53)

dem Gebratenen entgegensteht, und ihn durch ein Paar korrelativer und gegensätzlicher Termini ersetzt: einerseits das *Trocknen*, das dem Gekochten ferner steht als das Gebratene und das Gesottene, weil es ohne Feuer auskommt, und andererseits das *Konservieren*, das zwar das Trocknen voraussetzt, sich von ihm aber durch die unmittelbare Berührung des Fleisches mit dem Feuer unterscheidet und somit eine superlative Form des Kochens darstellt.

Die Schwarzfuß-Indianer schienen uns vor ein Problem zu stellen, weil ihr kulinarisches System das Gesottene auf die Seite des fast-Rohen und das Gebratene auf die Seite des mehr-als-Gekochten stellt. Nun liegen uns aber noch zusätzliche Informationen über sie vor. Zunächst erklärt einer ihrer besten Beobachter (Grinnell, l. c.), daß das Rösten des getrockneten Fleisches, das eine Phase der Pemikan-Herstellung bildet, auf zwei aneinandergrenzenden Feuerstellen stattfand. Das verbrannte Fleisch machte nämlich die Feuerstellen vorübergehend unbrauchbar wegen des beißenden Rauchs, der ihnen entströmte und der nächsten Lage einen üblen Geschmack gegeben hätte. Man bediente sich daher abwechselnd zweier Feuerstellen, damit die organischen Rückstände an derjenigen, die man gerade benutzt hatte, verbrennen konnten. Es könnte sein, daß in einem solchen System, in dem der unmäßige Gebrauch der Verbrennung eine verderbliche Wirkung hatte, die Kategorie des Verbrannten die des Verfaulten ersetzte: eine Kommulation, die um so denkbarer ist, als einige, der vorliegenden Entwicklung ganz fernstehende Erwägungen uns gelehrt haben, daß diese beiden Kategorien ein Paar korrelativer und gegensätzlicher Termini bilden (RK, S. 232-235, 377-381, 428-434). Die Verkehrung des Verfaulten in Verbranntes hätte dann als Begleiterscheinung die Verkehrung des Gesottenen und des Gebratenen bezüglich der Pole des Rohen und des Gekochten nach sich gezogen.

Doch vor allem lebten die Schwarzfuß-Indianer an einem Kreuzpunkt von Sprachen und Kulturen, wo verschiedene Einflüsse sich vermischten oder aufeinanderprallten: die der Algonkin aus den Wäldern, mit denen sie die Sprache verband, die der Stämme aus den Ebenen, deren Lebensweise sie teilten, die der Athapaskan aus dem Nordwesten und der Indianer der Hochebene, mit denen sie Handelsbeziehungen unterhielten. Dieser Kosmopolitismus wirkte sich auch auf das kulinarische System aus. Wie die anderen Stämme der Ebenen kochten die Schwarzfuß-Indianer das Fleisch in behelfs-

mäßigen Töpfen: sie schlugen die Wandungen eines kleinen Erdlochs mit Rohleder aus, in das sie Wasser schütteten und dann heiße Steine tauchten. Aber es scheint so, als hätten sie als einzige Steingefäße hergestellt (Grinnell 3, S. 215)<sup>5</sup>, wahrscheinlich unter dem Einfluß der Kulturen der Hochebene, denen sie auch eine sehr komplizierte Technik verdankten, mit Hilfe derer die Knollen eines Liliengewächses (camas: *Camassia quamash*) eßbar gemacht werden konnten: sie wurden mehrere Tage lang in einem Erdofen gekocht, dann an der Sonne getrocknet und in Säcken aufbewahrt.

Für das Kochen mit Wasser verfügten die Schwarzfuß-Indianer also über eine breite Skala von Behältern, vom Rohleder bis zum Steingefäß, über Säcke aus weicher Haut und Schalen aus Holz, ehemals aus Töpfererde: also so vergängliche Geräte wie frisch gehäutetes Leder oder so dauerhafte wie Steingeschirr. Diesem Dualismus des Kochens mit Wasser im Hinblick auf die technischen Mittel entsprach der Dualismus der umgekehrten (das Wasser ausschließenden) kulinarischen Methode im Hinblick auf ihre Resultate: das an der Luft getrocknete Fleisch ist verderblich, der Pemmikan dagegen, in den man es verwandelt, nicht. Schließlich scheinen die vier wichtigsten kulinarischen Methoden der Schwarzfuß-Indianer – Herstellung von Pemmikan, Backen von Camas im Ofen, Überbrühen des Fleisches in siedendem Wasser und Trocknen des Fleisches an der Luft – auf Paare korrelativer und gegensätzlicher Termini reduzierbar zu sein. Die ersten beiden Methoden sind komplex, die letzten einfach; die erste und die vierte finden unter freiem Himmel statt, die zweite und dritte unterhalb der Erdoberfläche, in einem Loch mit oder ohne Wasser. Der chthonische Ofen, einer pflanzlichen Nahrung zugeordnet, steht dem tierischen Fleisch entgegen, das in halber Höhe aufgehängt wird, so wie der in trockenen, hermetisch verschlossenen Ledersäcken verstaute Pemmikan bezüglich der tierischen Nahrung dem Fleisch entgegensteht, das in frischem, offenem und mit Wasser gefülltem Leder überbrüht wird. Daß dieses viereckige und langgestreckte System, in dem zwei Termini das *fast-Roh*e (getrocknetes oder überbrühtes Fleisch) und zwei andere das *mehr-als-Gekochte* (Pemmikan und Camas, also tierische und pflanzliche Nahrungsmittel in Konserve) darstellen, zwei innere Stützpunkte braucht, um sich an den einfachen Wertigkeiten des

5 Das zumindest behauptet Grinnell. Ähnliche Zeugnisse über die Crow stammen vor allem aus Mythen (vgl. Lowie 11).

Adel und Volk, heilig und profan . . . So darf man hoffen, in jedem besonderen Fall zu entdecken, daß die Küche einer Gesellschaft eine Sprache ist, in der sie unbewußt ihre Struktur zum Ausdruck bringt, es sei denn, sie verschleierte, nicht minder unbewußt, ihre Widersprüche.

### III

## Die Moral der Mythen

*»Lebe wohl, Paris! Wir suchen die Liebe, das Glück und die Unschuld, und dabei können wir nicht weit genug von dir fortgehen.«*

Rousseau, *Emile*, Buch IV

Die vorstehende Abschweifung wird man uns verzeihen, wenn sie es ermöglicht hat, den Reichtum und die Ergiebigkeit von Gegensätzen wie den zwischen Gebratenem und Gesottenem aufzuzeigen, den uns die Mythen geliefert haben. Diese begnügen sich jedoch nicht damit, diese Rezepte in Gegensatz zu stellen oder sie nur jeweils mit zwei Arten von Fleisch zu verbinden, den Weichteilen und den Eingeweiden, in Übereinstimmung mit einem kulinarischen Stil, von dem wir in Amerika weitere Beispiele kennen (HA, S. 382 und Fn. 8); sie verknüpfen das Gebratene und Gesottene auch mit unterschiedlichen Verhaltensweisen, die man während der Mahlzeit beachten oder verwerfen muß.

In einem Mythos der Timbira-Indianer aus Zentralbrasilien (M 10) darf ein Knabe, dessen Geschlecht schwach ausgeprägt ist, da er noch nicht mannbar ist, als Gast eines Ehepaares, dessen Frau schwanger ist, beim Kauen des gegrillten Fleisches keinen Lärm machen. In einem Mythos der Arapaho-Indianer der Ebenen Nordamerikas (M 425-428) muß eine Frau, deren Geschlecht stark ausgeprägt ist – einigen Versionen zufolge ist sie eine entzückende Gattin, anderen zufolge schwanger oder im Begriff es zu werden – als Gast einer häuslichen Familie, die aus alten Eltern und ihren beiden Söhnen besteht, beim Kauen eines Stücks gekochten Darms Lärm machen. Dieses Zusammentreffen kann nicht zufällig sein, denn in beiden Fällen bleibt das semantische Umfeld dasselbe. Die Erzählung der Ebenen beginnt mit einem Irrtum von Sonne, der sich über die äußere Gestalt der Menschen täuscht: diese können ihm nicht ins Angesicht sehen, und er kennt nicht ihr wahres Gesicht. Die Mythen und Riten der Gé-Indianer verkünden nun aber, daß die Verbindung der Sonne mit den Menschen, des Himmels mit der Erde, für die untere Welt und ihre Bewohner eine Katastrophe bedeuten würde. In dieser Perspektive würden die Grimassen der geblendeten

Betrachter als die Vorzeichen einer unheilvollen Annäherung erscheinen, die, wenn sie sich verstärkte, die Trockenheit und den Weltbrand nach sich zöge.

Hierin bekennen sich die Indianer der Ebenen zu Vorstellungen, die denen der Gé sehr nahestehen. Hier wie dort tritt die Sonne als kannibalisches Ungeheuer auf; die Mandan, die Ackerbauern waren, hatten Riten gegen die Trockenheit, die fast so streng waren wie die der Sherenté, weil sie fürchteten, daß die Sonne ihre Gärten verbrenne. Denn zwischen der Sonne und den Menschen kann kein Zwiegespräch stattfinden.

Das Ausgangsschema der Reihe der Ebenen stimmt also mit dem überein, das wir hinter den Gé-Mythen vom Ursprung der Küche erkannt haben. Und die Fortsetzung ist sehr wohl eine kulinarische Episode oder vielmehr eine Geschichte über Tischsitten, die in unseren Augen zweifellos unschicklich sind, da das vorgeschriebene Verhalten darin besteht, geräuschvoll zu kauen. Aber haben wir uns jemals gefragt, warum wir dem geräuschlosen Kauen eine so große Bedeutung beimessen? In unserer Gesellschaft ist es ein Kriterium, das ausreicht, um den Unbekannten, der sich ihm nicht anpaßte, unwiderruflich abzustempeln.

Um das Verhalten der menschlichen Heldin in der Arapaho-Reihe oder das der Mitbürgerin in der Mandan-Reihe zu kennzeichnen, haben wir geltend gemacht, daß diese Figur hier wie dort eine zwispältige Stellung einnimmt. Die Erdbewohner haben friedlichere Sitten als die himmlischen Kannibalen, doch obwohl das Wasser die Rolle des vermittelnden Terminus zwischen Himmel und Erde spielt, ist das Element Erde stärker als das Element Wasser. Die Sonne täuscht sich also, wenn sie die Fröschin unter dem Vorwand heiratet, daß nur sie ihr ins Angesicht sehen könne, denn wenn die Erdbewohnerin in dieser Hinsicht der Undine unterlegen ist, kann sie sich in anderer Hinsicht besser mit dem Himmel messen. Mit ihren Wolfzähnen und ihrem lauten Kauen ist sie jemand, so sagten wir, mit dem die kannibalische Sonne reden kann.

Wir verstehen also, warum der Gé-Held geräuschlos und die Heldin der Ebenen geräuschvoll kauen muß. Im einen Fall geht es darum, den Übergang von der rohen Nahrung zur gekochten Nahrung zu vollziehen, den Akt der Ernährung zu einer kulturellen und vermittelten Operation zu machen. Da der Timbira-Held dies als erster versucht hat, verdient er es, der heilige Schutzherr aller zivilisierten



kleinen Kinder zu werden, denen ihre Eltern unermüdlich wiederholen, daß »man beim Essen keinen Lärm machen darf«. Hingegen vereint das geräuschvolle Kauen mit offenem Mund in doppelter Weise Kräfte, die man im allgemeinen lieber getrennt hält. Doch hier stellt sich das Problem in denselben Termini, wie wir sie oben ausgesprochen haben (S. 343 und 457): der kannibalischen Sonne muß gezeigt werden, daß sich der Mensch einen Teil der feindlichen Kräfte anzueignen, sich zu ihren Komplizen zu machen und sie miteinander zu versöhnen vermag. Wenn der Lärm verdammenswert erscheint, wenn man am Tisch des Herrn des Küchenfeuers ißt, so drängt er sich im Gegenteil am Tisch des Herrn des himmlischen Feuers auf.

Dennoch bleibt eine Schwierigkeit bestehen, da die Mythen der beiden Amerika je nach den Umständen differenzierte Verhaltensweisen vorschreiben, während wir bei allen Gelegenheiten nur eine einzige zulassen: überall und immer schließt unser Höflichkeitscode aus, daß man geräuschvoll essen kann. Dieser Zwiespalt ist nicht auf denjenigen zurückzuführen, der normalerweise zwischen den mythischen Vorstellungen und den Sitten zu beobachten ist, denn selbst auf dieser letzteren Ebene ließen die Indianer Amerikas zu, daß sich die Verhaltensweisen den Situationen anpaßten. So tadelten die Omaha die Kinder, wenn sie beim Essen Lärm machten oder Grimassen schnitten: »Aber sie verlangten nicht, daß man geräuschlos kaute, außer von Häuptlingen, die ihre Suppe aßen. Diese Tätigkeit mußte geräuschlos vor sich gehen, und man glaubte, daß es dafür einen religiösen Grund gab, an den sich niemand mehr erinnerte« (Fletcher-La Flesche, S. 336). Alltäglicher waren die Motive der Ingalik, die gewöhnlich schweigend aßen, aber mit den Lippen schnalzten, wenn sie die Nahrung schlecht fanden oder die Köchin beschämen wollten (Osgood, S. 166).

Es scheint also, als hätten bei Völkern, die wir primitiv nennen, die Tischtsitten eine Art freien Code gebildet, dessen Termini sie zu kombinieren wußten, um verschiedene Botschaften zu übermitteln. Aber war dies bis vor kurzem nicht auch bei uns der Fall? Im 19. Jahrhundert erkannten die Franzosen die iberische Art und Weise an, das Ende eines üppigen Mahls durch höfliches Rülpsen anzuzeigen. Mehr noch, unsere Ahnen sahen in den Unterschieden des Kauens, die sie zwischen sich und den fremden Völkern bemerkten, so etwas wie eine Sprache: »Die Deutschen kauen mit geschlos-

senem Mund und finden es häßlich, etwas anderes zu tun. Die Franzosen dagegen öffnen dabei den Mund ein wenig und finden das Vorgehen der Deutschen etwas eklig. Die Italiener gehen dabei sehr lasch vor, und die Franzosen etwas mehr gerade heraus, so daß sie das Vorgehen der Italiener für zu weichlich und geziert halten. Und so hat jede Nation etwas Besonderes und von den anderen Verschiedenes. Daher kann sich das Kind je nach den Orten und Bräuchen derer richten, wo es sich befindet« (Französische Imitation von *De civilitate* . . . des Erasmus von C. Calviac, 1560, in: Franklin, S. 201 f.). Wie man sieht, ist es noch nicht so lange her, daß sich die Franzosen ohne weiteres in der Heldin des indianischen Mythos wiedererkannt hätten!

Wir haben unsere Tischsitten also durch andere ersetzt, deren Norm zumindest im Westen allgemein geworden ist. Denn in unserer Zivilisation bezeichnen die verschiedenen Arten des Kauens keine nationalen oder lokalen Traditionen mehr; sie sind einfach gut oder schlecht. Anders gesagt und im Gegensatz zu dem, was wir in exotischen Gesellschaften beobachten konnten – für uns sind die Verhaltensweisen kein *freier Code* mehr: wir schreiben einige vor, verwerfen die anderen und passen uns den ersteren an, um eine *obligate Botschaft* zu übermitteln.

Dieser subtile Wechsel im sozialen Spiel geht nun aber mit einem anderen einher, den wir durch ein Beispiel veranschaulichen wollen. Wenn man heute mehrere Eltern fragte, warum sie ihren Kindern verbieten, Wein zu trinken, würden wohl alle in gleicher Weise antworten: der Wein ist ein zu starkes Getränk; und man darf ihn nicht ohne Gefahren schwachen Organismen verabreichen, die nur Nahrungsmittel vertragen, deren Zartheit der ihren entspricht. Doch nichts ist jüngerem Datums als diese Erklärung, denn vom Altertum bis zur Renaissance und selbst darüber hinaus verbot man den Kindern den Wein aus genau den entgegengesetzten Gründen: indem man sich nicht auf die Verletzbarkeit eines jungen Organismus durch eine äußere Aggression berief, sondern auf die Heftigkeit, mit der die Lebenserscheinungen sich darin kundtun: daher die Gefahr, explosive Kräfte miteinander zu verbinden, die beide eher ein mäßiges Mittel erfordern. Statt also den Wein für zu stark für das Kind zu erklären, erklärte man das Kind für zu stark für den Wein, oder zumindest für ebenso stark wie er. Ein Abschnitt aus der schon erwähnten französischen Erasmus-Imitation formuliert diese Theo-

rie sehr präzise: »Das Getränk des Kindes sei ein Wein, so verdünnt, daß er fast Wasser ist, denn wie Platon sagt: »Man soll sich hüten, Feuer auf Feuer zu tun«, was geschähe, wenn das Kind (das nur Hitze und Feuer ist) reinen oder schlecht verdünnten Wein oder Bier oder starken Zerevis tränke. Und folgende Strafen erleiden die Kinder, die schlecht verdünnten Wein oder zu starkes Bier trinken: die Zähne werden gelb oder schwarz oder rostig, die Wangen hängen, die Augen tränen, und sie werden dumm« (*in*: Franklin, S. 197).<sup>1</sup> Der erwähnte Lehrspruch stammt aus den *Gesetzen* (II, 666a). Zweifellos hat er auch Plutarch inspiriert, der ihn umkehrt, um die Vorliebe der Greise für den reinen Wein zu rechtfertigen: »Ihre Temperatur ist schwach und hinfällig geworden, sie will bedachtsam angeregt und gestärkt werden« (*Über Tischsitten*, 7. Frage: »Warum lieben alte Leute reinen Wein?«) Folglich schreiben wir den Kindern dieselbe Natur zu, die im Altertum den Greisen zugeschrieben wurde, aber wir verbieten den ersteren den Wein aus demselben Grund, aus dem er früher den letzteren verordnet wurde.

Was die moralische Erziehung betrifft, beachten wir indessen weiterhin das traditionelle Modell: Meist handeln wir so, als wollten wir eine Unordnung und eine Gewalt inneren Ursprungs disziplinieren, während wir in Sachen der Hygiene darauf achten, eine Schwäche, ebenfalls inneren Ursprungs, und ein noch unsicheres Gleichgewicht gegen die Angriffe von außen zu schützen. Es läßt sich nichts denken, was der Philosophie der Erziehung entgegengesetzter wäre, der wir in M 425-428 und anderen Mythen begegnet sind, in denen die menschlichen Schülerinnen des himmlischen Volks gleichzeitig die Handhabung der häuslichen Geräte, die Küchenrezepte und die Beherrschung ihrer physiologischen Funktionen erlernen; so sehr sind sie, um ihre weiblichen Tugenden unter Beweis zu stellen, gezwungen, sich im Haushalt geschickt anzustellen, eine regelmäßige Menstruation zu haben und pünktlich zu sein, wenn die Zeit der Geburt kommt.

Diese Regeln einer guten Sitte, die man sowohl physisch wie moralisch zu verstehen hat, verwahrten die Knaben in Südamerika oder die Mädchen in Nordamerika, wie die Mythen sagen, wenn sie sich

<sup>1</sup> Hier der Text von Erasmus (I, S. 67): »Der Wein und das Bier, das ebenso berauscht wie der Wein, schaden ebenfalls der Gesundheit der Kinder und verderben ihre Sitten. Der heißen Jugend kommt es eher zu, Wasser zu trinken . . . Und folgendes ist das Los derer, die eine Leidenschaft für den Wein haben: schwarze Zähne, hängende Wangen, tränende Augen, Abstumpfen des Verstandes, vorzeitiges Altern.«

dem Alter der Pubertät näherten; so als wäre in der Geschichte der Zivilisation der Prototyp der »vorbildlichen Mädchen« zunächst nach dem Bild der unpäßlichen Mädchen konzipiert worden.

Und welcher Zustand könnte jenes innere Brodeln besser zum Ausdruck bringen, jene Kräfte, die nicht zu unterdrücken sind, es sei denn, man unterjochte sie auf vielfache Weise, auf die man sich sogar in unserer Gesellschaft berief oder noch beruft, um eine strenge Erziehung zu rechtfertigen? Beschränken wir uns hier auf Amerika, da wir es als Laboratorium ausgewählt haben. Afrika und Ozeanien würden in allen Punkten vergleichbare Beobachtungen liefern. Die junge Indianerin aus dem Chaco und den benachbarten Gegenden wurde, wenn ihre erste Regel eintrat, in einer Hängematte aufgehängt und eingeschnürt – drei Tage lang bei den Lengua, zwei Monate bei den Chiriguano. Ebenso strenge Isolierungsvorschriften gab es bei den südlichen Guarani (Colleville-Cadogan, S. 50; Cadogan 5, S. 6), im Amazonasgebiet und in Guayana. Im ganzen Westen und Nordwesten von Nordamerika durfte ein Mädchen, das zum ersten Mal unpäßlich war, weder den Boden mit ihren nackten Füßen berühren noch die Sonne betrachten. Um die erste Möglichkeit zu verhindern, verlangten die Carrier, daß man es auf den Armen trug. Anderswo vermied man die zweite dadurch, daß man den Kopf des Mädchens mit einer Kapuze, einer Matte oder einem Korb bedeckte oder ein Federvisier auf ihre Stirn setzte (Dixon 7, S. 457 f.). Die Algonkin aus der Gegend der Großen Seen begnügten sich damit, daß es die Augen niederschlug. Jede Berührung ihrer Hände mit ihrem Körper oder häuslichen Geräten wäre verhängnisvoll gewesen. Daher trug sie bei mehreren Athapaskan (Carrier, Tsetsaut) Fausthandschuhe, benützte einen Kopfkratzer und einen Rückenkratzer, zuweilen auch einen Lidkratzer, bediente sich beim Trinken eines Rohrs und, um die Nahrung aufzuspießen, eines spitzen Knochens (falls ihr nicht eine eigens dazu bestimmte Frau die Stücke in den Mund steckte). Bei den Lilloet blieben diese Vorschriften mindestens ein, manchmal auch vier Jahre in Kraft.

So verschieden die alimentären Verbote auch waren, die dem jungen Mädchen auferlegt wurden (vgl. Frazer 4, Bd. 10, S. 22-100; Driver 1), es lassen sich doch einige gemeinsame Nenner herauschälen. Im Westen und Nordwesten von Nordamerika, dem klassischen Gebiet dieser Verbote, durfte sie weder heiß noch kalt trinken, sondern nur lauwarm. Lauwarm mußte auch die feste Nahrung sein;

und weder roh (den Eskimo zufolge, die sie oft auf diese Weise verzehrten), noch blutend (den Shuswap zufolge), anderswo nicht frisch; bei den Cheyenne durfte sie nicht gekocht sein. Die Klikitat schlossen ranzige Nahrung aus. Was also aß die Einsiedlerin? Wenn man das Verbot beiseite läßt, das für alle Personen gilt, die sich in Gefahr befinden, nämlich den Kopf bestimmter Tiere betreffend (und dessen seltsame Verteilung in den vier Enden der Neuen Welt eine besondere Untersuchung erforderte<sup>2</sup>), so muß man zunächst sagen, daß das junge Mädchen sehr wenig aß, und nur stark gekochte, wenn nicht gar getrocknete Nahrung, wie es die Twana aus dem Staat Washington für das Fleisch, den Fisch, die Muscheln und das Gemüse verlangten (Elmendorf-Kroeber, S. 440). Die zivilisierten Techniken boten den Eingeborenen, sobald sie eingeführt wurden, einfache und elegante Lösungen für ihre Nahrungsprobleme und erlaubten es ihnen gleichzeitig, die traditionellen Regeln zu beachten, so daß sie sich zuweilen auf sie stürzten. So erinnert sich eine Chippewa-Indianerin aus Wisconsin an ihre 32 Tage dauernde Einschließung in folgenden Worten: »... Meine Großmutter brachte mir auch einen Eimer Wasser. Aber sie hatte es nicht aus einem See geschöpft; sie war zur Pumpe gegangen. Ich durfte nichts essen, was aus der Erde kam: Gemüse, Kartoffeln oder was es war ... Meine Großmutter ... gab mir Brot ..., Orangen, Bonbons und Mais in Konserven. Das war erlaubt, denn es kam aus einer Dose. Aber sie hätte mir keinen frischen Mais geben dürfen. Ich durfte auch Lachs und Sardinen aus Büchsen essen« (Barnouw, S. 118 f.).

Daß traditionelle Bräuche so gut mit unseren kulinarischen Techniken vereinbar und damit leichter zu beachten sind, hilft uns, ihre Bedeutung zu verstehen. Alle Verbote, die wir aufgezählt haben, sind einander homolog. Das pubertierende Mädchen darf weder

2 Für Nordamerika: Tsimshian (Boas 2, S. 110); Tanana (McKenna, S. 137, 141 f.); Wintu (C. DuBois, S. 9); Menomini (Skinner 14, S. 194). Für Südamerika: Guayaki (Clastres, Manuskript); Jivaro (Karsten 2, S. 515); Kachúyana (Friel 1, passim); Hixkaryána (Derbyshire, S. 167). Einige Stämme begründen das Verbot mit der Furcht, daß sich ein Fehler des Tiers auf leicht ansteckbare Konsumenten übertragen könne. Anderswo scheint es von einer Vorliebe der Erwachsenen oder Greise für den Kopf herzuführen, der als erlesenes Stück gilt. Aus unserer eigenen Kindheit haben wir die Erinnerung an eine Mahlzeit bewahrt, bei der eine ältere Person, gewöhnlich die Frau des Hauses, sich den Kopf des Fisches oder des Hasen vorlegte, der, falls er den Jungen aufgetischt worden wäre, ihnen im übrigen unüberwindlichen Ekel eingeflößt hätte. Es wäre interessant zu untersuchen, ob der Brauch allgemein bezeugt ist, und seine Motive zu erforschen. Sie würden ohne Zweifel weder einfach noch rein erscheinen.

warm noch kalt trinken, so wie sie keine frische oder angefaulte Nahrung verzehren darf. Und sie ist der Sitz einer heftigen inneren Unruhe, die sie noch verschärfen würde, wenn sich ihr Organismus feste oder flüssige Nahrung einverleibte, da sie in beiden Fällen stark ausgeprägt wäre. Indem man sie mit einheimischen oder industriellen Konserven oder mit Zubereitungen ernährte, die ihnen ähneln, versuchte man, ihr leblose und gewissermaßen stabilisierte Substanzen zu verabreichen.

Eine Küche, welche die Natur schont, sei es in der Absicht, ihren Zauber zu bewahren oder ihr zerstörerisches Werk aufzuschieben, droht immer, die Nahrung diesseits des Gleichgewichtspunkts zu belassen, den die Kultur wünscht, damit sie erhalten bliebe, oder im Gegenteil sie darüber hinauszuführen. Kurz, die Indianer setzen ihre pubertierenden Mädchen auf Konservenkost, um sie von der Rohkost und der Verwesung fernzuhalten (vgl. RK, S. 428-434). Dieses Motiv schließt andere nicht aus, die von der bloßen Sorge um Bequemlichkeit zeugen; alle ähneln seltsam jenen, die eine amerikanische Hausfrau (und bald wahrscheinlich viele andere) dazu drängen, ihre Familie auf eben diese Weise zu ernähren.

Ohne daß wir es beabsichtigten, entspinnt sich also ein Dialog zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart, den exotischen und den häuslichen Gepflogenheiten. Doch diesmal bewahrt die Philosophie der Eingeborenen ihre Originalität. Denn auf welche Gefahren bezieht man sich hier wie dort, um jene Verhaltensregeln zu erlassen? Gefahren für sich selbst und für die Seinen, würde die zeitgenössische Hausfrau sagen, die Konserven einer frischen Nahrung vorzieht, aus Furcht, daß diese nicht reif oder zu reif sei. Gefahren für die anderen, erwidern die Wilden mit eindrucksvoller Einmütigkeit.

Wenn die Indianer aus Guayana ihre Mädchen und Gattinnen hungern lassen, wenn sie unpäßlich sind, so deshalb, wie sie sagen, damit ihr Körper das Gift ausscheide, das sonst die Pflanzen welken und die Beine der Männer anschwellen ließe, überall wohin sie gegangen sind (Roth 2, S. 680). Am anderen Ende des Kontinents bilden die Chinook ein Echo: »Die Alten erzählen, daß sich einst unpäßliche Frauen enthielten, die Kranken zu besuchen. Denn, so erklärten sie, wenn die unpäßliche Person und die kranke Person einander begegneten, würde der Zustand der letzteren sich verschlimmern. Das gleiche geschähe, wenn die erstere der Kranken Nahrung gäbe oder



wenn ihr Blick auf das fiele, was die andere gerade essen will« (Jacobs 2, Teil 2, S. 496). Den Salish vom Cowlitz-Fluß zufolge darf das unpäßliche Mädchen keine alten Leute beiderlei Geschlechts ansehen, auch keine männlichen Individuen gleich welchen Alters, nicht einmal den Himmel, wenn sie nicht die schwersten Gefahren auf sie heraufbeschwören will (Adamson, S. 261 f.). Die Tlingit aus Alaska rechtfertigen den Brauch eines breitrempigen Huts damit, daß sie verhindern wollen, daß die Augen des Mädchens sich zum Himmel wenden und ihn damit besudeln (Krause, S. 153). Wir haben gesehen, daß die Athapaskan aus dem Norden die unpäßlichen Frauen sehr strengen Regeln unterwarfen; sie meinten, daß »dieses natürliche Gebrechen der Frauen eine Ursache für die Krankheit und den Tod des Menschen ist« (Petitot 2, S. 76). Die Hupa aus Kalifornien verstehen unter der Bezeichnung »schlechte Personen« die Trauernden, die unpäßlichen Frauen, solche, die gerade ein Kind geboren haben oder eine Fehlgeburt hatten. Sie rechneten dazu auch die Totengräber, deren traditionelles Gebet ihre traurige Lage veranschaulicht: »Ich leide unter diesem Tod, der uns in unserer Welt zurückgelassen hat. Die Leute haben Angst vor mir. Ich habe mein Feuer nicht dort, wo die anderen ihr Feuer haben. Ich habe ein Feuer für mich ganz allein. Und was die anderen essen, darf ich nicht essen. Auch darf ich die Leute nicht anschauen. Mein ganzer Körper erschreckt sie . . .« (Goddard, S. 266 Fn., 357).

Man könnte noch viele solche Beispiele nennen, die von der vollständigen Umkehrung der Motive zeugen, auf die sich die sogenannten primitiven Völker und auch wir selbst zur Begründung der guten Manieren berufen. Denn wir tragen einen Hut, um *uns* vor dem Regen, der Kälte oder der Hitze zu schützen; wir verwenden eine Gabel bei Tisch und ziehen draußen Handschuhe an, um *uns* nicht die Finger zu beschmutzen; wir trinken mit einem Strohhalm, um *uns* gegen die Kühle des Getränks zu schützen; und wir verzehren Konserven, um *uns* von der praktischen Last zu befreien und *uns* der theoretischen Gefahr zu erwehren, die sich mit dem Rohen oder dem Verwesten verknüpfen. Doch Hüte, Handschuhe, Gabeln, Strohhalm und Konserven bildeten einst, und in anderen Gesellschaften noch heute, Schranken, die man einer aus dem Körper des Benutzers selbst herrührenden Infektion entgegensetzt. Statt daß die guten Manieren, wie wir meinen, die innere Reinheit des Subjekts vor der äußeren Unreinheit der Wesen und Dinge schützen,

dienen sie bei den Wilden dazu, die Reinheit der Wesen und Sachen vor der Unreinheit des Subjekts zu schützen.

Wir müssen jedoch die vorstehende Formel durch eine Bemerkung abschwächen. Tatsächlich ist die Verletzung der Verbote, die das pubertierende Mädchen betreffen, auch eine Gefahr für dieses selbst, doch alle Gesellschaften definieren sie stets mit denselben oder sehr ähnlichen Termini. Die Schuldige wird ein ausgetrocknetes Skelett, sagen die Zulu; sie bleibt unfruchtbar, oder ihre Kinder sterben in jungen Jahren, und auch ihr eigenes Leben wird kurz sein, glauben die Akamba und die Baganda, ebenfalls in Afrika. Desgleichen in Amerika: das unpäßliche Mädchen oder die Wöchnerin, die die Verbote mißachtete, würde schwache Muskeln haben und unter Hämorrhagien leiden und in der Blüte der Jahre sterben, wie die Athapaskan aus dem Norden meinen. Hier präzisieren die Tanana, daß sie, wenn sie kalt oder heiß statt lauwarm trinkt, im einen Fall ihre Haare verliert, im anderen ihre Zähne; und daß die Haare einer Frau, die während ihrer Regel in die Sonne schaute, vorzeitig weiß würden (McKenna, S. 143, 167). Die Twana aus Puget Sound behaupten, daß eine isolierte Frau, die ihren Kopf mit ihren Fingern berührte, diesen faulen sehen würde: »Ihre Haare würden nicht mehr wachsen, und was wünscht sich eine Frau mehr als lange und volle Haare?« (Elmendorf-Kroeber, S. 440). Vorzeitige Falten und weiße Haare sollen auch das Schicksal des Witwers oder der Witwe sein, die ihre Hand an ihr Gesicht führen würden; und diesen Indianern zufolge würden Heranwachsende, die sich ungebührlich benahmen und gierig das größte Stück Fleisch an sich rissen, später nur einen alten Ehepartner bekommen (Jacobs 2, S. 501, 530). Und die Bororo, im Innern des tropischen Amerika, sagen denjenigen ein vorzeitiges Alter voraus, die sich in der geheiligten Umzäunung des Männerhauses sättigen und die Unschicklichkeit besitzen, die Teller zu leeren: ihre Augenbrauen, vorzeitig weiß geworden, würden sich der Enthaarung widersetzen (E. B., Bd. I, S. 371). Erinnern wir daran, daß der oben zitierte französische Text aus dem 16. Jahrhundert (S. 536 f.) sagt, daß die Kinder, denen man reinen Wein zu trinken gäbe, von verschiedenen Leiden geplagt würden, aber nur von solchen, die man im allgemeinen mit einem vorgerückten Alter verbindet.

Wenn die Verbote, welche die pubertierenden Mädchen betreffen – zuweilen auch die Wöchnerinnen, die Witwer und Witwen, die Mör-

der, Totengräber und Offizianten der heiligen oder profanen Riten –, einen Sinn haben, so nur insofern, als sie die zwei Aspekte, die wir getrennt beschrieben haben, integrieren. Eine Ernährungsweise verletzen, den Gebrauch der Tisch- oder Toilettengegenstände vernachlässigen, verbotene Gesten vollführen – all dies verseucht das Universum, beschädigt die Ernten, entfernt das Wild, gefährdet *die anderen* durch Krankheit und Hunger; und verkürzt für *sich selbst* die normale Dauer des Lebens, indem es die Zeichen einer vorzeitigen Senilität hervorruft. Aber man würde dieses System nicht verstehen, wenn man nicht berücksichtigte, daß die beiden Arten von Sanktionen einander ausschließen. Die menstruierende Frau oder die Wöchnerin, welche die Regeln mißachtet, altert: sie läßt nicht die anderen altern. Die Gefahren, die ihr Verhalten beschwört, variieren also je nach den betroffenen Parteien. Für die Frau bestehen sie in einer *Beschleunigung* des Lebenslaufs, die von inneren Faktoren herrührt. Für die anderen bestehen sie in einer *Unterbrechung* dieses Laufs, die diesmal von äußeren Faktoren, wie Ansteckung und Hungersnot, herrührt.

Dieser Dualismus bliebe unerklärlich, sofern man nicht einräumte, daß eine Gesamtheit von Vorschriften und Verboten disparater Art kohärent wird, wenn man sie gleichzeitig aus zwei Perspektiven sieht. In räumlicher Hinsicht dienen sie dazu, eine Verbindung zu verhüten, die aufgrund des hohen Potentials, das an den Polen ein und derselben Achse herrscht, gefährlich wäre: das der Naturkräfte, bei denen dieser Zustand normal ist, und dasjenige, das momentan ein einzelnes Individuum hat, das infolge physiologischer oder soziologischer Umstände zum Schauplatz einer intensiven Unruhe geworden ist, aufgrund derer es seinen Zustand ändert. Zwischen der sozialen Person und ihrem eigenen Körper, in dem die Natur sich entfesselt, zwischen eben diesem Körper und dem biologischen und physischen Universum erfüllen die Tisch- oder Toilettengegenstände eine wirksame Rolle als Isolatoren oder Vermittler. Ihre Anwesenheit verhindert die katastrophale Entladung, die zu erfolgen droht. Wir haben diesen Aspekt schon in *Das Rohe und das Gekochte* betont (S. 430 f.), indem wir eine Interpretation von Frazer übernahmen, die durch den Reichtum der vorgelegten Dokumente und die Strenge der Analyse klassisch zu bleiben verdient.

Aber wir sehen jetzt, daß diese Interpretation unvollständig ist, da sie nur einen Teil der Tatsachen umfaßt. Die Pubertätsriten liegen

nicht nur auf einer räumlichen Achse, »zwischen Himmel und Erde«, wie Frazer zu Recht suggerierte, als er dem ersten Kapitel des Bandes, mit dem *The Golden Bough* schließt, diesen Titel gab. Sie liegen auch auf einer zeitlichen Achse, die nur dem Schein nach zur Interiorität gehört. Denn wir wissen seit dem ersten Teil dieser *Mythologica*, daß die Mythen das Thema des Alterns verwenden (M 104; RK, S. 234, und S. 184 f. des vorliegenden Bandes; M 149a; *ibid.*, S. 143 f.), um eine grundlegende Kategorie einzuführen: die der Periodizität, welche das menschliche Dasein durch die Zuschreibung einer Dauer und innerhalb dieser Dauer durch die Errichtung großer physiologischer Rhythmen moduliert, die ihren Sitz im weiblichen Organismus haben. Andere Mythen (M 425-428; M 444-447 etc.) haben uns ebenfalls gelehrt, daß die Erziehung der Mädchen im wesentlichen durch die psychische und biologische Verinnerlichung der Periodizität erreicht wird.

Gegenwärtig stellen wir fest, daß der Mangel an vermittelnden Geräten (wie Kamm, Kopfkratzer, Fausthandschuhe, Gabel) zwischen dem Subjekt selbst und seinem Körper weiße Haare, eine faltige Haut etc. verursacht. Liegt der Grund dafür nicht darin, daß einzig die Herrschaft einer regelmäßigen Periodizität, die gleichsam durch sich selbst vermittelt ist, es ermöglicht, einer doppelten Gefahr zu entinnen: einerseits derjenigen, die aus der Abwesenheit der Periodizität resultiert, welche die Mythen so oft in Gestalt des immerwährenden Tags oder der immerwährenden Nacht evozieren; und andererseits derjenigen, die sich mit einer Periodizität verbinden würde, die zu schnell geworden wäre: was praktisch auf dasselbe hinausliefe, wie es das Bild des Wechselstroms zeigt, dessen Wirkung, sofern man seine Periode verkürzt, nicht mehr von der des Gleichstroms zu unterscheiden ist?

Wenn nun aber vor allem die Frauen eine Erziehung brauchen, so deshalb, weil sie periodische Wesen sind. In dieser Hinsicht sind sie auch – und damit das gesamte Universum – ständig durch die beiden Möglichkeiten bedroht, auf die wir soeben hingewiesen haben: entweder könnte ihr periodischer Rhythmus langsamer werden und den Lauf der Dinge zum Stillstand bringen; oder er könnte sich beschleunigen und die Welt ins Chaos stürzen. Denn man kann sich leicht vorstellen, daß die Frauen aufhören, Kinder zu bekommen und ihre Regeln zu haben, oder unaufhörlich bluten und bei jeder Gelegenheit gebären. Doch in der einen wie in der anderen Hypo-

these könnten die Gestirne, welche den Wechsel der Tage und Jahreszeiten regieren, ihren Dienst nicht mehr erfüllen. Durch die unmöglich gewordene Suche nach einer vollkommenen Gattin weit vom Himmel entfernt, würde ihre Suche niemals enden.

Nahrungsweisen, gute Sitten, Tisch- oder Toilettengeräte – alle diese Formen der Vermittlung erfüllen also eine doppelte Funktion: wie Frazer erkannt hat, spielen sie zweifellos die Rolle von Isolatoren oder Transformatoren, beseitigen oder vermindern die Spannung zwischen den Polen, deren jeweilige Ladungen anormal hoch waren. Aber sie dienen auch als Maßstäbe. Ihre Funktion wird dann positiv, statt negativ, wie es zuerst der Fall war. Ihr obligatorischer Gebrauch weist jedem physiologischen Vorgang, jeder sozialen Geste eine vernünftige Dauer zu. Denn letztlich verlangt es die gute Sitte, daß das, was sein muß, sich erfülle, aber daß nichts sich überstürzt erfülle. So bleiben also auch heute noch, trotz der banalen Aufgabe, die ihnen das tägliche Leben zuweist, scheinbar so unbedeutende Gegenstände wie der Kamm, der Hut, die Handschuhe, die Gabel oder der Strohalm, durch den wir eine Flüssigkeit aufsaugen, Vermittler zwischen Extremen; mit einer Trägheit geladen, die einst gewollt und kalkuliert war, moderieren sie unseren Austausch mit der Welt, prägen ihm einen vernünftigeren, friedlichen und gezähmten Rhythmus auf (vgl. HA, S. 152 f.). Auf der bescheidenen Ebene des Körpers, dem sie sich anpassen, von jedem von uns gehandhabt, verwegen sie das mythische Bild des Einbaums von Mond und Sonne, das uns im Lauf dieses Buchs erschienen ist: auch er ist ein technischer Gegenstand, der aber die Funktion ans Tageslicht bringt, die man letztlich vielleicht jedem technischen Objekt und der Kultur selbst zuerkennen muß, die es erzeugt: nämlich Wesen sowohl zu trennen wie zu vereinen, die, da zu nahe oder zu weit voneinander entfernt, den Menschen in der Ohnmacht oder der Unvernunft verharren ließen.

Bleibt noch die Frage, ob der Sieg über die Ohnmacht, der in keinem Verhältnis zu den Zielen steht, mit denen der Mensch sich jahrtausendlang begnügte, nicht zur Unvernunft zurückführt. Die beiden ersten Bände dieses Werks haben es ermöglicht, die geheime Logik freizulegen, die das mythische Denken lenkt, und zwar in ihrem doppelten Aspekt einer Logik der Qualitäten und einer Logik der Formen. Nun stellen wir fest, daß die Mythologie auch eine Moral enthüllt, die aber leider von der unsrigen weiter entfernt ist

als ihre Logik von der unseren. Wenn der Ursprung der Tischsitten und, allgemeiner gesagt, der guten Sitten, wie wir gezeigt zu haben glauben, eine ehrfürchtige Haltung gegenüber der Welt bezeugt, deren Lebensart eben darin besteht, die Verpflichtungen zu achten, so folgt daraus, daß die immanente Moral der Mythen derjenigen widerspricht, die wir heutzutage verkünden. Sie lehrt uns jedenfalls, daß eine Formel wie »die Hölle, das sind die anderen«, die wir so stark hervorgehoben haben, kein philosophischer Satz ist, sondern ein ethnographisches Zeugnis über eine Kultur. Denn wir haben uns von Kindheit an daran gewöhnt, die Unreinheit von außen zu fürchten.

Wenn hingegen die wilden Völker die Formel »die Hölle, das sind wir selbst« verkünden, so erteilen sie eine Lektion an Bescheidenheit, von der wir wünschten, wir seien noch fähig, sie zu vernehmen. In diesem Jahrhundert, in dem der Mensch danach trachtet, zahllose lebendige Formen zu zerstören – nach so vielen Gesellschaften, deren Reichtum und Vielfalt seit undenklichen Zeiten sein deutlichstes Erbe bildeten –, ist es notwendiger denn je zu sagen, wie die Mythen es tun, daß eine wohl geordnete Humanität nicht mit sich selbst beginnt, sondern die Welt vor das Leben setzt, das Leben vor die Menschen und die Achtung der anderen Wesen vor die Selbstliebe; und daß selbst ein Aufenthalt von ein oder zwei Millionen Jahren auf dieser Erde, da er auf alle Fälle ein Ende haben wird, nicht irgend-einer Rasse, und sei es auch der unseren, als Entschuldigung dafür dienen kann, sie sich gleich einem Ding anzueignen und sich darin schamlos und rücksichtslos zu verhalten.

Paris, Februar 1966 – Lignerolles, September 1967



# Liste der verwendeten Zeichen

$\left\{ \begin{array}{l} \triangle \\ \circ \end{array} \right.$	Mann Frau
$\triangle = \circ$	Heirat
$\Rightarrow$	Transformation
$\rightarrow$	wird zu, verwandelt sich in ...
$\left\{ \begin{array}{l} : \\ :: \end{array} \right.$	verhält sich zu wie
$/$	Gegensatz
$\equiv$	Kongruenz
$\left\{ \begin{array}{l} = \\ \neq \end{array} \right.$	Identität oder Egalität (je nach dem Kontext) Unterschied oder Inegalität (je nach dem Kontext)
$\left\{ \begin{array}{l} \cup \\ \cap \\ // \end{array} \right.$	Vereinigung, Wiedervereinigung, Verbindung Durchschnitt Trennung
$f$	Funktion
$x^{(-1)}$	umgekehrtes $x$
$\cong$	Isomorphie
$\left\{ \begin{array}{l} > \\ < \end{array} \right.$	größer als kleiner als
$\Sigma$	Summierung
$+, -$	Diese Zeichen werden je nach dem Kontext mit variablen Konnotationen gebraucht: plus, minus; Anwesenheit, Abwesenheit; erster, zweiter Terminus eines Gegensatzpaares



## Index



# Mythen-Index

## I. Nach Nummern und Thema

### a) Neue Mythen

- M 354a Tukuna: der Jäger Monmaneki und seine Frauen 9-12, 19-22, 22-91, 101-115, 119 f., 126, 132, 139-160, 171, 209 f., 220, 308 f., 341, 497-501, 507
- M 354b Tsimshian: die tierischen Gattinnen 40, 106
- M 354c Cree: die tierischen Gattinnen 40, 106
- M 354d Menomini: die tierischen Gattinnen 41, 106
- M 355 Hixkaryâna: der Garten-Frosch 25 f., 106
- M 356 Taulipang: der Besuch im Himmel 30
- M 357 Caduveo: Ursprung von Steppe und Wald 35, 51, 106
- M 358 Tukuna: Ursprung des *Crotophaga*-Vogels 38, 101, 106, 414
- M 359 Puelche: Ursprung der Mondflecken 39
- M 360 Taulipang: die beiden Töchter von Mond 41, 43, 45, 309
- M 361 Taulipang: die beiden Gattinnen von Mond 42, 45, 143, 309
- M 362 Macushi: Ursprung des Schwertgehänges von Orion, der Venus und des Sirius 42 f., 43, 45, 48, 109, 309
- M 363 Macushi: Ursprung bestimmter Sterne 43, 45, 309
- M 364a Uitoto: der rollende Kopf 51 f., 92, 102, 105
- M 364b Shipaia: der rollende Kopf 52, 92, 102, 105
- M 365 Schwarzfuß-Indianer: der Rumpf-Mann 53
- M 366 Irokesen (Seneca): der sich anklammernde Mann 53 f., 62, 110
- M 367 Cree (Sweet Grass): das Kind des Blutklumpens 54, 73, 110
- M 368 Cree: die sich anklammernde Frau 54, 73, 100, 110, 306, 499
- M 369a Assiniboine: die sich anklammernde Frau 55, 71, 100, 110, 499
- M 369b Oglala-Dakota: die sich anklammernde Frau 55, 57, 499
- M 369c Crow: die sich anklammernde Frau 55, 499
- M 369d Pawnee: die sich anklammernde Frau 55, 499
- M 370a Wichita: die sich anklammernde Frau 55 f., 72, 73, 110
- M 370b Ponca: die sich anklammernde Frau 77 Fn.5
- M 370c Arikara: die sich anklammernde Frau 72, 110
- M 371 Sanpoil: die sich anklammernde Frau 57
- M 372 Salish (Puget Sound): die Frosch-Frau 57
- M 373a Assiniboine: die räuberische Fröschin 58
- M 373b Klamath: die räuberische Fröschin 58
- M 373c Modoc: die räuberische Fröschin 58
- M 373d Tahltan: die räuberische Kröte 58
- M 373e Penobscot: die räuberische Kröte 60
- M 373f Maidu: die Sonnen-Frau raubt die Kinder der Frosch-Frau 64
- M 374a Ojibwa: die Alte-Kröten-Frau raubt ein Kind 59, 60, 60-65, 274 Fn. 4, 286

- M 374b Ojibwa: Mukakî-Mindemoa, die Kröten-Frau 60 f., 61-65, 274 Fn. 4, 286, 368, 439
- M 374c Ojibwa: das verführerische Nahrungsmittel 65, 450 f.
- M 374d Naskapi: die kinderraubende Menschenfresserin und der Ursprung des Beluga 62, 64, 99
- M 375a Salish (Küste): der geraubte Demiurg (1) 58, 59, 64, 111
- M 375b Salish (Küste): der geraubte Demiurg (2) 59
- M 376a Salish (Küste): Ursprung der wilden Beeren (1) 64
- M 376b Salish (Küste): Ursprung der wilden Beeren (2) 64
- M 377 Passamaquoddy: die kinderraubende Menschenfresserin 65, 74, 76, 254
- M 378 Pawnee (Skidi): Ursprung der Hüllen mit Haken (1) 71
- M 379 Pawnee (Skidi): Ursprung der Hüllen mit Haken (2) 71
- M 380 Arapaho: der zu sehr geliebte Betrüger 72
- M 381 Penobscot: der sich anklammernde Mann 74
- M 382 Salish (Küste): die schlechten Heiraten 74
- M 383 Arapaho: der Wettlauf um die Amazonen 75 f., 76
- M 384 Shoshone: Ursprung des Gestanks des weiblichen Geschlechts 76
- M 385 Nordamerika: die unheilbringende Schildkröte 76, 144, 477, 500
- M 386 Guayana: die unheilbringende Fröschin 76, 144
- M 387a Jivaro: das Scheitern der Polyandrie 77 Fn. 5, 307
- M 387b Tumupasa: die Kröten-Frau oder das Scheitern der Polyandrie 307
- M 387c Hidatsa: die eifersüchtige Töpferin 77 Fn. 5, 307
- M 387d Ojibwa: die Geburt von Sonne 307
- M 388 Menomini: der Gesang der Frösche 78, 80, 82
- M 389 Mundurucu: Ursprung der Kröten 79, 80, 81
- M 390 Cashinawa: die gierige Kröte 80, 82
- M 391 Temb  : der rollende Kopf 92 f., 94, 99, 110
- M 392a Kuniba: der rollende Kopf und der Ursprung des Monds 94, 101 f., 110, 159, 164, 414
- M 392b Bororo: Sonne und Mond 95, 164
- M 393a Cashinawa: Ursprung des Monds (1) 95-97, 100, 101 f., 105-115, 148, 155, 159, 164 f., 220
- M 393b Cashinawa: Ursprung des Monds (2) 97, 100, 102, 105-115, 148, 155, 159, 164 f., 220
- M 394 Cashinawa: Ursprung des Monds (3) 97 f., 100, 102, 105-115, 148, 155, 159, 163, 164 ff., 220
- M 395a Tacana: der rollende Kopf (1) 98
- M 395b Tacana: der rollende Kopf (2) 99
- M 395c Tacana: der rollende Kopf (3) 99
- M 395d Cavina: der rollende Kopf 99
- M 396 Arawak: Ursprung der Nachtschwalbe 99, 128, 155
- M 397 Algonkin: der rollende und sich anklammernde Fels 99
- M 398 Mundurucu: Ursprung der Hunde 102, 103
- M 399 Lilloet: Ursprung der Mondflecken 76 f., 104
- M 400a C  ur d'Al  ne: Ursprung der Mondflecken 105, 158



- M 400b Thompson: die kleine Schwester von Mond 105, 158
- M 401 Jivaro: Ursprung der Mondflecken 102, 106
- M 402 Mundurucu: Abenteuer von Perisuat 120, 124 f., 129-133, 474 f., 482, 499
- M 403a Temb  : Abenteuer des Nachtschwalbenj  gers 120, 125-133, 253 Fn. 2, 260, 474, 475
- M 403b Tenetehara: Abenteuer von Wirai 120, 125-133, 253 Fn. 2, 260, 474, 476 f., 500
- M 403c Shipaia: Abenteuer eines Indianers 125, 132, 253 Fn. 2, 260, 474, 475
- M 403d Cavina: Abenteuer eines verirrtten Jägers 132, 253 Fn. 2, 260, 474, 500
- M 404 Kayapo: Abenteuer von Sakaw  p   120, 125, 129, 132, 260, 475
- M 405 Tukuna: der Einbaum der Sonne 90, 140, 145-150, 190
- M 406 Warrau: Geschichte der schönen Assawako 128, 141 f., 145-150, 157 ff., 164 f., 167, 190, 220
- M 407 Tupi (Amazonien): Ursprung des Kreuz des Südens 143, 149, 158
- M 408 D  n   Peaux-de-lièvre: der Schiffer 152, 259
- M 409 Irokesen: Ursprung von Sonne und Mond 153-157, 259
- M 410a Cashinawa: die erste Nacht 160 f., 171, 178, 220
- M 410b Cashinawa: die gute Nacht 161, 171, 178
- M 411 Yupa: Ursprung der Mondphasen 161, 164 f., 178, 183
- M 412 Kogi: Ursprung des Tags 162, 165, 184
- M 413 Araucan: die lange Nacht 163, 165, 178
- M 414 Tacana: der Inzest von Sonne mit seiner Tochter Mond 103, 165 f.
- M 415 Tamanac: die zur Ehe gezwungenen Mädchen 166, 167, 171-177, 189, 202, 220, 271, 320
- M 416 Yabarana: Ursprung von Tag und Nacht 57, 168-170, 171-177, 178, 188, 193, 507
- M 417 Katawishi: die beiden Regenbögen 173, 174
- M 418 Tukano: Ursprung der heiligen Flöten 176
- M 419 Ona: die gute Nacht 42, 189, 294
- M 420a Arawak: Ursprung des Tageslichts 183
- M 420b Kalina: Ursprung des Wechsels von Tag und Nacht 183
- M 420c Warrau: Ursprung des Tageslichts 183
- M 421a Mundurucu: Ursprung des Wechsels von Tag und Nacht 184, 189, 294
- M 421b Kayapo: Ursprung des Wechsels von Tag und Nacht 184, 189
- M 422 Amazonien: die Scheidung von Sonne und Mond 191
- M 423a Uitoto: Ursprung der Kahlheit 192
- M 423b Choroti: Ursprung der Kahlheit 192
- M 423c Yupa: Ursprung der Kahlheit 192
- M 424 Araucan: Ursprung der Kahlheit 193, 194
- M 425 Arapaho: die Gattinnen der Gestirne (1) 218 f., 220, 235, 262, 264, 266, 400, 533, 537, 544
- M 426 Arapaho: die Gattinnen der Gestirne (2) 219 f., 220, 225, 230, 233, 235, 262, 264, 266, 298, 400, 533, 537, 544
- M 427a Arapaho: die Gattinnen der Gestirne (3) 220, 235, 252, 262, 264, 266, 400, 533, 537, 544

- M 427b Arapaho: die Gattinnen der Gestirne (4) 220, 235, 264, 266, 299, 400, 533, 537, 544
- M 428 Arapaho: die Gattinnen der Gestirne (5) 226-229, 230-237, 262, 264, 266, 308, 320, 323 f., 400, 501, 511, 533, 537, 544
- M 429a Crow: die Gattinnen der Gestirne (1) 243, 250 f., 253 Fn. 2, 262, 264, 266, 276, 278, 299 f., 306
- M 429b Crow: die Gattinnen der Gestirne (2) 243, 250 f., 262, 264, 266, 300, 306
- M 429c Crow: die Gattinnen der Gestirne (3) 243, 250 f., 262, 264, 266, 276, 278, 300, 306
- M 429d Crow: die Gattinnen der Gestirne (4) 243, 250 f., 262, 264, 266, 276, 278, 300, 306
- M 430a Hidatsa: die Gattinnen der Gestirne (1) 243, 250 f., 262, 264, 266, 301 f., 306
- M 430b Hidatsa: die Gattinnen der Gestirne (2) 243, 250 f., 253 Fn. 2, 262, 264, 266, 277, 302, 366
- M 431 Kaska: die Gattinnen der Gestirne 244, 257, 267 f.
- M 432 Tahltan: die Gattinnen der Gestirne 244
- M 433 Tsetsaut: die Gattinnen der Gestirne 244
- M 434 Carrier: die Gattinnen der Gestirne 244
- M 435 Cree: die Gattinnen der Gestirne 244, 294
- M 436 Assiniboine: die Gattinnen der Gestirne 244
- M 437a Passamaquoddy: die Gattinnen der Gestirne (1) 244, 249, 252, 259, 268, 475
- M 437b Passamaquoddy: die Gattinnen der Gestirne (2) 244, 249, 252, 259, 268, 475
- M 438a Micmac: die Gattinnen der Gestirne (1) 244, 249, 252, 259, 268, 275
- M 438b Micmac: die Gattinnen der Gestirne (2) 244, 249, 252, 259, 268, 275
- M 439 Arikara: die trügerische Wahl 252 f., 396 Fn. 4, 451
- M 440 Micmac: das Stachelschwein und die Kröte 254, 255
- M 441 Irokesen: das Stachelschwein, als Schlichter der Periodizität 256
- M 442a Tahltan etc.: das Stachelschwein, Herr der Kälte 256
- M 442b Thompson etc.: das Stachelschwein als Ordner des Tierreichs 287
- M 443a, b Menomini: das Stachelschwein, Herr der Kälte 256 f., 271
- M 444a Ojibwa: die Gattinnen der Gestirne 244, 257-259, 268, 271, 544
- M 444b Ojibwa (Timagami): die Gattinnen der Gestirne 260, 268, 544
- M 444c Ojibwa (Oberer See): die Gattinnen der Gestirne 260 f., 268, 544
- M 444d Menomini: der Taucher 261, 544
- M 445 Arapaho: das farbige Stachelschwein 262, 544
- M 446 Arapaho: die ferne Prinzessin 265 f., 544
- M 447 Ojibwa: die Gattinnen der Gestirne (umgekehrte Variante) 268 f., 270, 271, 286, 347, 544
- M 448 Kiowa: die Gattinnen der Gestirne 273
- M 449 Arikara: die Gattin des Gestirns 276
- M 450 Cheyenne: der Streit der Gestirne 294
- M 451a Wichita: die Gattinnen der Gestirne 294

- M 451b Miami: die Gattinnen der Gestirne 294  
 M 452 Chinook: der Streit der Gestirne 294  
 M 453a Omaha-Ponca: der Streit der Gestirne 295  
 M 453b Dakota: der Streit der Gestirne 295  
 M 454 Cherokee: der Streit der Gestirne 295 f., 297  
 M 455 Gros-Ventre: der Streit der Gestirne 298 f.  
 M 456 Uitoto: der Streit der Gestirne 306  
 M 457 Arekuna: der Streit der Gestirne 308, 309  
 M 458 Mandan: die Ferien von Sonne und Mond 315 f., 318-321, 349, 415, 452, 497-500  
 M 459a Mandan: das junge Mädchen und die Sonne 311, 328, 329, 333, 334, 340, 457, 489, 492, 504  
 M 459b Mandan: Ursprungsmythos (1) 489  
 M 459c Mandan: Ursprungsmythos (2) 489  
 M 460 Mandan: der Streit der Gestirne (1) 277, 311, 331 f., 336, 338, 340, 399, 453, 469, 473, 477, 482-488, 499  
 M 461 Mandan: der Streit der Gestirne (2) 332 f., 334, 335, 338, 350, 351, 353, 354, 399, 451, 453  
 M 462 Mandan: das spröde Mädchen (1) 333, 334, 335, 337 Fn. 4, 350, 353, 397 f., 420  
 M 463 Mandan: das spröde Mädchen (2) 334, 348, 397, 404  
 M 464 Hidatsa: die hilfreichen Bisons (1) 348, 397 f., 432, 505  
 M 465 Hidatsa: die hilfreichen Bisons (2) 349 f., 351, 354, 397 f., 432  
 M 466 Arapaho: der Knabe aus Stein 311, 356, 401 f., 410, 414 f., 423, 432  
 M 467 Crow: die rote Frau 356, 392, 394, 396 Fn. 4, 402 f.  
 M 468 Crow: der Schützling des Zwergs 356, 392, 396 Fn. 4  
 M 469a, b Mandan: die Schnee-Eule 356, 392, 396 und Fn. 4, 397 f., 411, 426, 428, 482-488  
 M 469c Omaha: die Menschenfresser mit dem schönen Haar 396 Fn. 4  
 M 469d Hidatsa: die geraubten Indianerinnen 396 Fn. 4  
 M 470 Gros-Ventre: Weißer-Stein 356 f., 402, 407  
 M 471a Shasta: die überzähligen Gestirne 361 f.  
 M 471b Klamath: die überzähligen Gestirne (1) 362, 364  
 M 471c Klamath: die überzähligen Gestirne (2) 362  
 M 471d Athapaskan. (Joshua): die überzähligen Gestirne 162, 362 f., 364, 374, 405  
 M 471e Schwarzfuß: die überzähligen Finger 364, 365  
 M 471f Modoc: die überzähligen Kinder 365  
 M 471g Modoc: die beiden Bräute 365  
 M 472a Menomini: die Dekade 355  
 M 472b Nez-Percé: die Dekade 359  
 M 473a, b, c Ojibwa: die unverheirateten Brüder (1) 367, 369, 372, 373, 379, 380, 385, 389, 391, 394, 409, 428, 432, 453  
 M 474 Ottawa: die unverheirateten Brüder 367, 368, 369, 372, 373, 379, 380, 383, 389, 394, 405, 409, 410, 414, 428, 431, 432, 453

- M 475a Ojibwa: die unverheirateten Brüder (2) 367, 368 f., 373, 380, 383, 389, 394, 405 f., 409, 427, 428, 432, 453
- M 475b Menomini: die unverheirateten Brüder 367 f., 368, 374, 380, 389, 394, 428, 432, 453
- M 475c, d, e, f Menomini: die Frauen des östlichen Himmels 369 f., 379, 380, 385, 389, 394, 406, 417, 419, 428, 432, 447, 453, 519
- M 475g Yamana: der eifersüchtige Bruder 371, 389
- M 476a Fox: die unverheirateten Brüder 368, 373, 389, 394, 409, 428, 432, 453
- M 476b Menomini: der rollende Kopf 530
- M 477a, b, c, d Cree: die unverheirateten Brüder 369, 372, 373, 382 f., 385, 397, 409, 428, 432, 453
- M 478a, b Menomini: die zehn Donner 375 f., 378-385, 386 ff., 432, 453
- M 479a, b Menomini: die Donner-Vögel und ihre Nichte 248, 386, 376-378, 379-385, 410, 432, 437, 438, 453, 454
- M 479c Menomini: Ursprung des Wechsels von Tagen und Jahreszeiten 386
- M 480a Schwarzfuß: Rot-Kopf (1) 268, 387 f., 389, 392, 410, 428
- M 480b Schwarzfuß: Rot-Kopf (2) 268, 389, 392, 394, 410, 428
- M 481 Mandan-Hidatsa: die mörderische Schwester 388, 395, 402, 407, 414, 436
- M 482a, b, c, d, e Schwarzfuß: der Mann mit der Narbe 390, 391, 394, 428, 432, 451
- M 483 Oglala-Dakota: Ursprung des Skalpmessers 391, 394, 407, 411, 413, 428, 432
- M 484 Winnebago: Ursprung der heiligen Waffen 391, 394, 402, 406, 426
- M 485 Crow: Rot-Kopf 392 f., 394, 396, 411, 413
- M 486a Crow: der Mann mit der Narbe (1) 393, 394, 396 Fn. 4, 419, 428
- M 486b Crow: der Mann mit der Narbe (2) 393, 394, 396 Fn. 4, 428
- M 487a Oglala-Dakota: der Knabe aus Stein (1) 372, 395, 402, 403, 407
- M 487b Oglala-Dakota: die Schutzherrin der Winterjagd 395, 406
- M 488 Arapaho: Rot-Kopf 400 f., 407, 409, 410
- M 489a Oglala-Dakota: der Knabe aus Stein (2) 395, 403 f., 409, 411, 428
- M 489b, c, d, e Oglala-Dakota: die unverheirateten Brüder 405, 406, 407
- M 489f Dakota: Weiße-Feder 406 f., 416, 420
- M 490 Kiowa: Rot-Kopf 408, 409, 423
- M 491a, b Cree: die gefangene Sonne 415, 423, 452
- M 492a, b Ojibwa: die gefangene Sonne 415, 423, 452
- M 493a, b Menomini: die gefangene Sonne 407, 415, 416, 419, 423, 428, 429, 452
- M 493c, d Menomini: die verlangsamte Sonne 419 f., 423
- M 494 Naskapi: der gefangene Mond 415, 421, 432
- M 495a Menomini: Rot-Kopf (1) 9, 60, 429, 433 f., 448, 451, 452, 453 f., 455 f.
- M 495b Menomini: Rot-Kopf (2) 9, 434 f., 448, 451, 453 f., 455
- M 496 Ottawa: der Gatte von Mond 436
- M 497 Pawnee: Sonnen-Strahl 436
- M 498 Mandan: die Braut von Sonne 436
- M 499 Ojibwa: die beiden Monde 193, 437-439, 439-450, 456

- M 500 Huron-Wyandot: Ursprung des Ahornzuckers 442  
 M 501a Menomini: Ursprung des Ahornzuckers (1) 67, 443, 444, 446  
 M 501b Menomini: Ursprung des Ahornzuckers (2) 67, 444f., 446  
 M 502 Ojibwa (Timagami): der disziplinierte Westwind 450  
 M 503a Mandan: der Besuch im Himmel 306, 465-468, 469-488, 498, 505 Fn. 1  
 M 503b Hidatsa: der in eine Schlange verwandelte Mann (1) 469, 472, 487  
 M 503c Hidatsa: der in eine Schlange verwandelte Mann (2) 469, 472 f.  
 M 503d Hidatsa: der Hinkende 473  
 M 503e Hidatsa: die Hinkende 473  
 M 504 Assiniboine: der empfindliche Fährmann 475  
 M 505 Kickapoo: der empfindliche Fährmann 475  
 M 506 Salish (Küste): der empfindliche Fährmann 477  
 M 507 Oglala-Dakota: der magische Einbaum 477  
 M 508 Dakota: der große Fisch 477 f., 487, 500  
 M 509 Arawak: Ursprung der Inseln 478, 493  
 M 510 Mandan: Ursprungsmythos (3) 312, 489, 492  
 M 511 Mandan: Ursprungsmythos (4) 312, 489, 492  
 M 512 Mandan: Ursprungsmythos (5) 72, 312, 479, 489, 491 f., 492  
 M 513 Mandan-Hidatsa: Ursprungsmythos (6) 312, 479, 489, 491 f., 492, 499  
 M 514 Mandan: Ursprungsmythos (7) 479, 489, 491 f., 492, 495 f., 499, 507  
 M 515 Mandan: Ursprungsmythos (8) 479, 489, 491 f., 492, 499, 506, 507  
 M 516 Hidatsa: Ursprungsmythos (1) 489, 499  
 M 517 Hidatsa: Ursprungsmythos (2) 489, 499, 504  
 M 518 Hidatsa: Ursprungsmythos (3) 489, 499, 504  
 M 519 Mandan: die Sintflut 489, 499, 504  
 M 520 Hidatsa: Ursprungsmythos (4) und der Abstieg vom Himmel 489, 495, 499  
 M 521 Hidatsa: Ursprungsmythos (5) Auftauchen und Sintflut 489, 499, 504  
 M 522 Hidatsa: Ursprungsmythos (6) und Abstieg vom Himmel 489, 495, 499  
 M 523 Cheyenne: das gequälte Kalb 499, 505  
 M 524 Taulipang: Ursprung der Verdauung 499, 508  
 M 525 Sanema: die hungrigen Zwerge 510  
 M 526 Omaha: Ursprung der Küche 514  
 M 527 Wyandot: Ursprung der Küche 516  
 M 528 Pocomchi: Ursprung der Farbe des Mais und der Bohnen 516

b) Ergänzungen zu Mythen, die teilweise in den ersten Bänden  
wiedergegeben wurden

- M 13 Guarani-Mbyá: der Menschenfresser Charia 172, 190  
 M 60 Tukuna: Mißgeschicke von Čimidyü 116-118, 119-134, 260  
 M 104 Amazonasgebiet: Ursprung der Nacht (RK: die in Opossums verwandelten Alten) 184-186, 187-193, 194, 309, 544  
 M 129a Tukuna (Fragment von M 60)

- M 130 Kalina: das Haar der Berenike 32-37, 43, 47, 91, 106-115  
 M 130b Arawak: das Haar der Berenike 43  
 M 131c Kalina: Ursprung von Orion 43  
 M 149a Arekuna: der Froschnestausheber 76, 112, 143 f., 145-150, 159 f., 163  
 bis 166, 190, 220, 544  
 M 149b Arawak: der Froschnestausheber. Siehe: M 149a  
 M 248 Mundurucu: die Heilung durch die Fischottern 62, 81 f., 83, 84  
 M 252 Waiwai: der erste Koitus 174 f.  
 M 255 Mundurucu: Ursprung der Sommersonne und der Wintersonne 90,  
 93 f., 102, 103, 110, 113-128, 140 f., 147, 195  
 M 256 Tacana: der Liebhaber von Mond 83, 111, 195, 264  
 M 256b Tumupasa: der Liebhaber von Mond. Siehe: M 256  
 M 256c Tumupasa: der Tapir und der Mond. Siehe: M 256  
 M 317 Warrau: ein Abenteuer von Kororomanna 52, 83, 92, 102, 105, 121,  
 124, 129, 132, 152, 260  
 M 326a Tupi (Amazonas): Ursprung der Nacht 184, 187, 193, 294, 297, 309

c) Verweise auf andere Mythen aus den ersten Bänden

- |           |  |           |   |
|-----------|--|-----------|---|
| M 1       | 9, 195-199, 213, 224, 246,<br>266, 323, 455, 507 | M 150-159 | 99, 110   |
| M 7-12    | 9, 195-199, 213, 224, 246,<br>266, 455 f.        | M 165-168 | 92, 414   |
| M 8       | 456  | M 177     | 94  |
| M 9       | 323  | M 187     | 198   |
| M 10      | 9, 323 f., 342 f., 455, 501,<br>511, 533         | M 192     | 444   |
| M 24      | 9, 371, 440 Fn. 3, 455                           | M 233-239 | 78  |
| M 28      | 33, 44, 48, 473                                  | M 236     | 79  |
| M 49-86   | 297  | M 240     | 504   |
| M 77      | 83   | M 241-244 | 157   |
| M 79      | 83   | M 241     | 19, 59, 61, 70, 111, 157, 286,<br>385, 401, 439 |
| M 80      | 83   | M 243     | 52, 61, 128, 157, 286, 328                      |
| M 82      | 35   | M 244     | 61, 157, 286                                    |
| M 87-93   | 212  | M 247     | 111, 131  |
| M 95      | 19, 212  | M 264     | 44  |
| M 106     | 212  | M 265     | 45, 48  |
| M 110     | 212  | M 266     | 299   |
| M 112     | 212  | M 275-276 | 176   |
| M 124     | 474, 475   | M 278     | 37  |
| M 132     | 46   | M 279     | 35, 37, 44, 48, 106-115                         |
| M 134-135 | 44, 45, 48, 91, 106-115                          | M 285     | 44, 48  |
| M 136     | 33, 44, 45, 48, 91, 106-115                      | M 286     | 102, 106  |
| M 139     | 474, 475   | M 298     | 159   |
| M 145     | 110  | M 299     | 163, 307  |
|           |  | M 300     | 364   |
|           |  | M 332     | 112   |



## II. Nach Stämmen

- ALGONKIN (Stämme) M 397  
 AMAZONASGEBIET (*passim*) (M 104),  
     M 422  
 ARAPAHO M 380, 383, 425, 426,  
     427a-b, 428, 445, 446, 466, 488  
 ARAUCAN M 413, 424  
 ARAWAK (M 130b, 149b), M 396,  
     420a, 509  
 AREKUNA (M 149a), M 457  
 ARIKARA M 370c, 439, 449  
 ASSINIBOINE M 369, 373, 436, 504  
 ATHAPASKAN (Joshua) M 471d  
  
 BORORO M 392b  
  
 CADUVEO M 357  
 CARRIER M 434  
 CASHINAWA M 390, 393a-b, 394,  
     410a-b  
 CAVINA M 395d, 403d  
 CHEROKEE M 454  
 CHEYENNE M 450, 523  
 CHINOOK M 452  
 CHOROTI M 423b  
 CŒUR D'ALÈNE M 400  
 CREE M 354c, 367, 368, 435, 477a-d,  
     491a-b  
 CROW M 369c, 429a-d, 467, 468, 485,  
     486a-b  
  
 DAKOTA M 369b, 453b, 483, 487a-b,  
     489a-f, 507, 508  
 DÉNÉ PEAX-DE-LIÈVRE M 408  
  
 FOX M 476  
  
 GROS-VENTRE M 455, 470  
 GUARANI-MBYÁ (M 13)  
 GUAYANA (*passim*) M 386  
  
 HIDATSA M 387c, 430a-b, 464, 465,  
     469d, 481, 503b-e, 513, 516, 517,  
     518, 520, 521, 522  
 HIXKARYANA M 355  
 HURON M 500  
  
 IROKESEN M 366, 409, 441  
  
 JIVARO M 387, 401  
  
 KALINA (M 130, 131c), M 420b  
 KASKA M 431  
 KATAWISHI M 417  
 KAYAPO M 404, 421b  
 KICKAPOO M 505  
 KIOWA M 448, 490  
 KLAMATH M 373b, 471b-c  
 KOGI M 412  
 KUNIBA M 392a  
  
 LILLOET M 399  
  
 MACUSHI M 362, 363  
 MAIDU M 373 f.  
 MANDAN M 458, 459a-c, 460, 461,  
     462, 463, 469a-b, 481, 498, 503, 510,  
     511, 512, 513, 514, 515, 519  
 MENOMINI M 354d, 388, 443 a-b,  
     444d, 472a, 475b-f, 476b, 478a-b,  
     479a-c, 493a-d, 495a-b, 501a-b  
 MIAMI M 451b  
 MICMAC M 438a-b, 440  
 MODOC M 373c, 471f-g  
 MUNDURUCU (M 248, 255), M 389,  
     398, 402, 412a  
  
 NASKAPI M 374d, 494  
 NEZ-PERCÉ M 472b  
 NORDAMERIKA (*passim*) M 385  
  
 OJIBWA M 373f., 374a-c, 387d, 444a-c  
     447, 473a-c, 475a, 492a-b, 499, 502  
 OMAHA M 453a, 469c, 526  
 ONA M 419  
 OTTAWA M 474, 496  
  
 PASSAMAQUODDY M 377, 437a-b  
 PAWNEE M 369d, 378, 379, 497  
 PENOBSCOT M 373e, 381  
 POCOMCHI M 528

PONCA M 370b, 453a

PUELICHE M 359

SALISH (Küste) M 375a-b, 376a-b,  
382, 506

SALISH (Puget Sound) M 372

SANEMA M 525

SANPOIL M 371

SCHWARZFUSS M 365, 471e, 480a-b,  
482a-e

SHASTA M 471a

SHIPAI M 364b, 403c

SHOSHONE M 384

TACANA (M 256), M 395a-c, 414

TAHLTAN M 373d, 432, 442

TAMANAC M 415

TAULIPANG M 356, 360, 361, 524

TEMBÉ M 391, 403a

TENETEHARA M 403b

THOMPSON M 400b, 442b

TSETSAUT M 433

TSIMSHIAN M 354b

TUKANO M 418

TUKUNA (M 60, 129a), M 354, 358,  
405

TUMUPASA (M 256b-c), M 387b

TUPI (Amazonasstämme) (M 326a),  
M 407

UITOTO M 364, 423a, 456

WAIWAI (M 252)

WARRAU (M 317), M 406, 420c

WICHITA M 370, 451a

WINNEBAGO M 484

WYANDOT M 500, 527

YABARANA M 416

YAMANA M 475g

YUPA M 411, 423c

## Allgemeiner Index

Für die häufig zitierten Stämme verweisen wir auf den Mythen-Index II; Personennamen verweisen auf die im Text zitierten oder erörterten Autoren, mit Ausnahme der ethnographischen Referenzen, die wir wie in den vorhergehenden Bänden aufgrund ihrer großen Zahl hier nicht aufgeführt haben, um den Index nicht zu belasten.

- Aal 362  
Aasgeier 52, 98, 143 ff., 158, 168, 189, 269, 294, 459, 475  
Abendstern 309  
*Abies balsamea*. Siehe Balsamfichte  
*Acer negundo*. Siehe Ahorn  
*Acer saccharum*, *A. saccharinum*. Siehe: Ahorn  
*Actaea arguta* 470  
*Actaea pachypoda* 63  
*Actaea rubra* 63, 470, 473  
*Actaea spicata*. Siehe: Christophskraut  
Adler 56, 154, 226, 305, 313-320, 353, 384 Fn. 2, 393 f., 396, 417 ff., 467 bis 472, 489, 497  
Adlerjagd 305, 313-320, 396, 417 ff., 469, 497. Siehe: Adler  
Affe 125, 132, 170, 364. Siehe: *Cebus*, Coata, Guariba  
Afrika 531, 538, 542  
After, Ursprung des 197, 508 ff.  
*Agave parryi* 68  
*Agelaius* sp. Siehe: *blackbird*  
Aguaruna 121  
Aguti 45, 130  
Ahorn 66, 438-450  
Ahtena 360  
Aiča-Vogel 21  
»Aigruns« (Knoblauch, Schalotte, Zwiebel) 513  
Alaska 13, 63, 69, 83, 282, 360, 411, 515  
*Alces alces*. Siehe: Hirschtier  
Aleuten (Inseln) 360  
Alligator 475 (siehe: Kaiman)  
*Alouatta* sp. Siehe: Guariba  
Ameise 52, 125, 130, 268, 352, 387 bis 392, 408  
Ameisenbär 130, 508  
*Amphicarpa* sp. Siehe: Erdbohne  
Analogisch, binär 107 f.  
Ananas 118, 130, 141  
Angelhaken 168-172  
Antares (Stern) 42  
Antillen 69, 142, 149 Fn. 2  
»Antilope« (*Antilocapra americana*) 392, 490  
Anú-, Anum-Vogel 39  
Anure 57 (siehe: Frosch)  
*Apis mellifica* 68 (siehe: Biene)  
Äquinoktium (Tagundnachtgleiche) 176, 180-189, 220, 229, 230-237, 310, 319 ff., 452, 479-485, 498 (siehe: Nacht, Tag)  
Ara 20-27, 31, 38, 41, 103, 139, 158, 190, 267, 324 (siehe: Papagei, Sit-tich)  
Arapaço-Vogel 19, 24 ff.  
*Arapaima gigas*. Siehe: Pirarucu-Fisch  
Araucan 84, 162 ff., 193 ff.  
Arawak 89, 99, 174, 183, 186, 191, 357, 478, 520  
Arche (Mandan-) 491, 493 ff., 498  
ARISTOTELES 514  
Arithmetik 14, 293, 350-375, 391 f., 417, 428, 451, 459 f.  
Astronomischer Code 14, 31-50, 76 f., 84 f., 89-115, 132-135, 149, 159 f., 166, 171-177, 221, 238, 260 f., 276 f., 310 f., 326 f., 354, 393 Fn. 3, 423 f. u. passim (siehe: Milchstraße, Mond, Regenbogen, Sonne, Stern, Sternbild)

- Ateles* sp. Siehe: Coata  
 Athapaskan 58, 139, 152, 162, 216, 231, 244, 353, 358, 362, 518, 528, 538, 541  
 Aufzählung, eliminierende 96 f., 162  
 Augenlider 83, 95 f., 538  
 AULUS GELLIUS 509  
 Austausch 186, 232, 266, 285, 299, 314, 319, 337, 345, 428 ff., 484-488, 492, 545  
 Außen, innen 288, 300, 305 f., 467, 488, 504-510, 517  
 Avocado-Baum 49  
  
 Bacaba-Palme 19, 27, 30 f.  
 Bakairi 39  
 BALDUS, H. 35, 94  
 Balsamfichte 60, 438, 440 ff., 447  
 Banane 141  
 Baniwa 187, 364  
 Bär 54, 58, 64-70, 74, 154, 256, 258, 353, 368, 386, 405, 416 ff., 419, 433, 445, 452, 453-457, 489  
 Bär (großer, kleiner) 34, 354  
 Baré 111, 131, 187  
 Batrachier 43, 57, 65, 79, 80 f., 84 (siehe: Frosch, Kröte, Laubfrosch)  
 Baumfrosch, grüner 56, 66, 378 ff., 390  
 Bedeutung, Sinn 30, 69 f., 78, 134, 195, 209, 236 f., 241, 247, 254, 263, 279, 334, 338, 422, 474, 513, 523  
 Beeren 62 f., 67, 274 Fn. 4, 286, 521 (siehe: *Actaea* sp., Blaubeere, *snakeberry*)  
 Beifuß (*Artemisia* sp.) 319, 466  
 Bella Coola 353, 361  
 Bem-te-vi. Siehe: Petoko-Vogel  
*Betula* sp. Siehe: Birke  
 Beutelratte 333, 336  
 Beweglich, unbeweglich 25 f., 171, 191 bis 206, 230, 257, 282, 476, 493 ff., 545  
 Beweis 12 f., 47, 64, 74 ff., 159 f., 221, 369-372, 373, 381-385, 417, 439 bis 450, 475 f., 487, 497-503  
  
 Biber 40, 77, 104, 153, 256 ff., 353, 416  
 Biene 65-70, 78, 124, 443 (siehe: Honig, Hornisse, Hummel, Wespe)  
 Bier, Wein 19 f., 27, 117, 121, 142, 170, 531, 537, 542  
 Binse 491  
 Birke 440, 445  
 Bisamratte 353  
 Bison 54, 71, 73, 211 Fn. 1, 214, 223, 276, 287, 298, 305, 312 f., 327-339, 347-353, 390-399, 407, 419-429, 472, 473, 480 ff., 489-497, 504-507, 526  
*Bixa orellana*. Siehe: Orleanbaum  
 Urucu  
*Blackbird* 38  
 Blaubeere 63  
 Blind, einäugig, schieläugig 93, 127, 150 f., 158, 163, 218, 219, 226, 252, 264, 302, 326, 331, 475, 508  
 Blut passim. Siehe: Menstruation  
 Blutegel 259  
*Bobolink* 38  
 Bohne 35, 328, 466, 494, 516  
 Bohnenstrauch 68  
 BOILEAU-DESPRÉAUX, N. 465  
 Bolivien 84, 98  
 Bororo 95, 147, 164, 190, 212, 246, 457, 507, 542  
 BOSCH, H. 131  
 Botschaft 30, 67, 85, 89, 109, 116, 150, 189 f., 206 Fn. 2, 247-251, 536  
 BOWERS, A. W. 311, 480 und passim  
 Bratspieß 516, 520, 522 und Fn. 4  
 BRILLAT-SAVARIN, A. 520, 521  
 Brücke, Steg 476, 500  
 Brüllaffe 124 (siehe: Guariba)  
 Bucklig 438, 447 f.  
 Bunia-Vogel 478  
 Bussard (*Buteo* sp.) 353, 377, 398, 417, 467, 471, 490  
  
 Caddo 215, 216, 357  
*Caecropia* sp. 474  
 Caetetu. Siehe: Wildschwein  
 Cahita 67  
 Cahuilla 162

- Čaivarú-Frucht 117  
 Camas (*Camassai quamash*) 529  
 Canopus (Stern) 42, 43  
*Caprimulgus* sp. Siehe: Nachtschwalbe  
 Caracara-preto-Vogel 37  
 Caratinga-Fisch 82  
 CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 16  
*Cassidix oryzivora* 37  
*Cebus* (Affe) 122  
*Cervus canadensis, merriami* 312 Fn. 1, 413 (siehe: Hirschtier)  
 Chaco 84, 148, 192, 233, 270, 538  
 Characinidae (*Characinus amazonicus*, *Brycon* sp.) 31. Siehe: Matrinchan-Fisch  
 CHATEAUBRIAND, F. R. DE 68, 87, 89, 116, 137, 147, 448 f.  
 Cherokee 68, 295, 359  
 Chickadee. Siehe: Meise  
 Chickaree. Siehe: Eichhörnchen, rotes  
 Chilkat 360  
 Chima-, Chonta-Palme 99  
 China 354  
 Chinook 181, 192, 247, 294, 353, 405, 540  
 Chiriguano 89, 538  
 Chipmunk. Siehe: Eichhörnchen, gestreiftes  
 Christophskraut 63, 470  
 Chromatismus 386, 460 (siehe: kontinuierlich, Intervalle)  
 Chthonischer Geist 368, 375, 383, 396 Fn. 4, 406, 556  
 Coata (Affe) 99, 116 ff., 150  
 Coati 125  
*Colymbus* sp. Siehe: Steißfuß  
 Conoto-Vogel 170  
*Cornus* sp. 350  
*Cottonwood*. Siehe: Weide  
*Couma* sp. Siehe: Sorva  
 Coyote 54, 76, 104, 315 ff., 361 f., 393, 490  
 Creek 359, 362  
*Crotophaga* sp. Siehe: Anu-Vogel  
 Cubeo 121, 139, 148, 518  
 Cunauaru 66 (siehe: Frosch)  
 Curupira 92  
 CUVIER, DARWIN, LINNÉ 279  
 Dachs 54, 337 Fn. 4, 388  
*Dama hemionus* 305, 396  
*Dama virginiana* 305, 396  
 Darm 218-229, 259, 302-307, 325-343, 433, 455 (siehe: Eingeweide)  
 Deduktion (empirische, transzendente) 66, 221, 417  
 Dekade 333, 347-399, 400, 417, 428, 432 f., 450, 453-461, 492  
*Delphinapterus leucas*. Siehe: Weißwal  
 Dendrocolaptidae 28  
*Dentalia* 287  
 DEVEREUX, G. 509  
 Diachronie, Synchronie 111-115, 160 bis 177, 189-206, 232, 236, 278 f., 320, 386, 531  
*Diapterus* sp. Siehe: Caratinga-Fisch  
 Dick, dünn 304 ff., 332, 375  
 Diegueño 162  
 Diploidie 355, 363, 382, 492  
 Diver. Siehe: Steißfuß  
 Dog-Rib 415  
*Dolichonyx oryzivorus*. Siehe: Bobolink (Vogel)  
 Donner, Donnervogel 193, 224, 266, 333, 351, 354, 370, 372, 375-386, 390-393, 396, 417 f., 446-450, 454, 465-473, 482, 486, 521  
 Doppelschleiche 468  
 Drillbohrer 352  
 Dualismus (Mandan-) 282, 329 f., 470, 489  
 DUCHAMP, M. 506  
 DUMÉZIL, G. 521  
 Dunkel, hell. Siehe: schwarz, weiß  
 Durchbohrt, verstopft 22-28, 55 ff., 126 f., 168-177, 195 f., 203, 218, 227, 268, 271, 278, 296, 368, 388, 389, 469, 491, 493, 505-510  
 Echo 59, 477  
 Ehebruch 44, 48, 106, 176 f., 183 f., 260, 310, 335, 397 f., 413

- Ehedecke 412 f.  
 Eichhörnchen 125, 256, 521  
 Eichhörnchen, gestreiftes 249-251, 256, 274 f., 280, 386  
 Eichhörnchen, rotes 249-251, 274f., 280  
 Eidechse 118 f.  
 Eifersucht 77 Fn. 5, 220, 296, 307, 334, 367 f., 371, 374, 397, 420, 431, 433, 436, 450  
 Einbaum 13, 21, 26, 36, 48 ff., 139 bis 206, 209, 231, 259, 297, 309, 311 bis 320, 356, 475-503, 545 (siehe: Arche, Rundboot)  
 Eingeweide 33-50, 91, 108, 269, 305, 433, 433-456, 505, 530, 533 (siehe: Darm, Leber, Magen, Milz)  
 Eisen 62, 402 ff., 441  
 Eisschmelze, Vereisung 135, 260, 273, 314, 476, 487, 492-497, 502, 505  
 Eisvogel 353  
 Elch 40, 258 ff., 269, 312 Fn. 1, 419  
*Electrophorus electricus*. Siehe: Zitteraal  
 Elen 312 Fn. 1, 412, 419 (siehe: Hirschtier)  
 Elster 389  
 Endogamie, Exogamie 23-31, 80, 111, 139-177, 179-206, 334-343, 350, 396 Fn. 4, 496, 501 (siehe: fern, Inzest)  
 Ente 40, 329, 472  
 Enthüllte, verhüllte Beziehungen 250, 274 f., 278-281, 288 f.  
 Epidemie, Krankheit 42, 113, 121, 216, 269, 295, 310, 327 Fn. 1, 336, 352, 355, 362, 367-371, 403, 537, 540 f.  
 ERASMUS VON ROTTERDAM, D. 7, 323, 536, 537  
 Erbrechen 79, 118, 475, 510  
 Erdbohne 333, 337  
 Erde, Himmel 10, 163-177, 196-206, 211, 219-237, 247-253, 269, 271, 275, 306, 317-320, 323 f., 330, 343, 367, 376, 415, 418, 431 f., 436, 450 bis 458, 469, 486 ff., 495 f., 498, 501, 533, 544 und passim (siehe: horizontal, vertikal)  
 Erdwurm 20, 22-30, 85, 119  
*Erethizon dorsatum*. Siehe: Stachelschwein  
 Ernährung 27-31, 79, 119, 508 f., 538 f., 540 f.  
 Erziehung der Mädchen 166-177, 183, 210, 220, 226-234, 238, 253, 263 bis 266, 270 f., 320 f., 331, 455 f., 537, 544  
 Esche 311, 315  
 Eskimo 40, 47, 52, 83, 95, 99, 181, 198, 358, 360, 411, 539  
 Ethik. Siehe: Moral  
 Eule 40  
 Europa 62, 247, 470, 510, 517, 519, 521, 536 f.  
*Eutamias* sp. Siehe: Eichhörnchen, gestreiftes  
 Exkrement, Ausscheidung 27-31, 51 bis 61, 79, 80, 92, 119, 158, 168, 192, 197, 294, 308, 436, 446, 482, 500, 509 und passim  
 Fadenspiele 182  
 Fährmann, empfindlicher 124 f., 466 f., 474-487, 488, 497-500  
*Falcata comosa*. Siehe Erdbohne  
 Fasten 222 ff., 263, 325, 329, 446, 496  
 Faultier 103, 106, 508  
 Feldratte 336 f.  
 Felsenmispel 333  
 Felsmalerei. Siehe Petroglyphen  
 Fern, nah 13, 22-31, 79, 84, 91, 100 bis 115, 126 f., 141, 145, 159, 163-177, 178-206, 213, 220, 230, 238, 294, 312 bis 315, 335-343, 350, 412 f., 423 f., 431, 497, 501 f., 522 (siehe: Endogamie, Inzest)  
 Feuer, Herdstelle 49, 51, 57, 118, 128, 161, 164-177, 189-206, 225, 260, 324, 343, 362, 403, 416, 445, 513 bis 532 und passim  
 Feuerland (Ona, Yahgan, Yamana) 42, 52, 69, 98, 179, 189, 294, 371, 403  
 Finger, Zehe 28, 52, 357 ff., 364, 372, 383



- Finnische Schule 239-244  
 Finsternis, Verfinsterung 35-39, 41, 89, 119, 126 f., 172, 176, 191, 200, 301, 352  
 Fisch 20-36, 43, 47-52, 82, 85, 89 ff., 99, 109, 110, 114, 140-150, 162, 172, 193, 213, 475-478, 489, 518, 539 Fn. 2 und passim  
 Fischfang 19-50, 61, 73, 77, 82, 89 f., 109, 113 f., 124, 140, 145 f., 175, 192, 270, 273 und passim  
 Fischmilch, Laich 58, 63 f., 111, 157  
 Fischotter 40, 59, 61, 81 f., 175, 394  
 Fledermaus 169  
 Fleisch, getrocknetes 408, 466, 482, 506, 526-529  
 Flöten, heilige 176, 364  
 Fluß, in zwei Richtungen fließender 166-177, 178-182, 189, 320  
 FONTANA, B. L. 67  
 Fötus 267, 276, 403  
 FRAZER, J. G. 544  
 Frosch 12 f., 19, 24-31, 40, 52-85, 104, 111, 119, 143 f., 152, 157-165, 209 f., 218 ff., 234-237, 252, 255, 271, 286, 297-307, 321, 326, 338-343, 352, 353, 399, 453 ff., 509, 543 (siehe: Batrachier, Kröte, Laubfrosch)  
 Fuchs 54, 352 f.,  
 Furz 99  
  
 Gans 353, 390, 401, 472, 521  
*Gavia* sp. Siehe: Tauchervogel  
 Gé 78, 148, 190, 195, 212, 224, 246, 323 ff., 329, 342 f., 457, 511, 533  
 Gebraten, gesotten 27, 228, 278, 298, 323 ff., 333, 342, 368, 441, 449, 457, 465 f., 512-533  
 Geburt 19, 27, 63, 97 f., 109, 112, 152, 228-234, 238, 267, 269, 310, 403, 404, 428, 510, 537, 541, 544  
 Geburt, anormale 233, 403  
 Geister, tierische 122 f.  
 Geister der Gärten 466, 486, 490, 496  
 Geister der Wasser 329, 333  
 »gelber Vogel« 273  
 Genesis 238  
*Genipa americana* 38, 94, 104  
 Geomyidae 336 (siehe: Beutelratte)  
 Gerridae. Siehe: Carantina-Fisch  
 Geräusch (Verbot) 184, 187, 246-251, 265, 296, 323 ff., 331, 342 f., 455 ff., 496, 511, 533-536  
 Geröster 511, 513, 516, 530  
 Geschichte 65-70, 134, 135, 200, 211, 214-217, 239-246, 269 f., 275, 278 bis 289, 293, 296 f., 300, 309, 422, 430, 460 f., 489, 514  
 Geschirr 89, 113, 193  
 Geschlecht der Gestirne 156, 204, 235, 301, 321  
 Geschwür 336  
 Gestank 55, 60, 76, 143, 186, 189, 269, 363, 474  
 Gestreifter-Kürbis (Stern) 309  
 Gewitter 378, 384, 406, 449, 468, 471 (siehe: Donner)  
 Gewürz 28, 79, 80, 512, 513, 531  
 Gift 19, 29, 49, 63, 116, 121, 270, 296, 371, 440, 443, 540  
*Gleditschia triacanthos*. Siehe: Bohnenstrauch  
 Glücksspiele 64, 349, 351, 393  
 GOEJE, C. H. DE 129 f.  
 Goldrute 319  
 Griechenland 520  
 Grönland 83  
 Gruppe. Siehe: Menge  
 Guarani 89, 148, 172 f., 538  
 Guarayu 83, 89  
 Guariba-Affe 99, 508  
*Guilielma* sp. Siehe: Chima-, Chonta-Palme  
*Gulo luscus*. Siehe: Vielfraß  
 Gurke 466, 494  
 »guter Wilder« 232  
 Gynäkologie 229 f., 233, 238, 267, 544 f.  
  
 Haar der Berenike (Sternbild) 32-36, 50, 90 f., 108 f., 119, 127  
 Hagel 385

- Häher 40, 59, 64  
 HALL, E. R., und KELSON, K. R. 282 f.  
 Hamster. Siehe: Feldratte  
 Harnblase 60, 262, 270, 300, 353  
 Hart, weich 108, 513  
 Harz 65 f., 333 ff., 440-444, 446 ff.  
 Hase 153, 467, 482, 491, 439 Fn. 2  
 Hautflügler 64  
*Hawk*. Siehe Bussard  
 Hebräer 520  
 Hecht 152  
 Heilmittel 63, 71, 370, 465-468, 470  
 Heiraten, schlechte 75, 240, 252, 258, 269, 275, 294, 350, 541 f.  
 Hermaphrodit 65, 111, 116, 185 f., 188 f., 206, 237, 322, 389, 395 ff., 404, 409, 428, 433, 437 Fn. 2, 442, 449 f., 451  
 Heteromyidae 336 (siehe: Beutelratte)  
 Hickory (*Hicoria* sp.) 53, 440  
 Hinken 182, 371, 447 f., 467, 473  
 Hirschtier 52, 58, 130, 211 Fn. 1, 268, 305, 312, 362, 377, 389-392, 412 f., 418, 419, 422, 433, 456, 466, 472, 486, 490  
*Histoire d'O* 239  
 Hochwasser. Siehe: Eisschmelze, Sintflut  
 Hockey 376  
 Hoden 83, 124, 131, 327, 402, 407  
 Hoita und Einziger-Mensch 469, 490, 494, 505, 506  
 Holzwurm 359  
 Honig 19, 63-69, 77, 233, 270, 272 Fn. 4, 286, 439-447, 503, 512 (siehe: Biene, Hornisse, Hummel, Wespe)  
 Honigmond 265, 427, 440  
*Hoplias malabaricus*. Siehe: Huri-Fisch  
 Horizontal, vertikal 26, 35 f., 100-106, 164-177, 178-206, 213, 257, 266, 271, 275, 288, 318, 468-473, 496, 501 (siehe: Erde, Himmel)  
 Hornisse 64, 67 (siehe: Biene, Honig, Hummel, Wespe)  
 Huchnom 360  
 Hühnervogel 117  
 Hüllen mit Haken 71 f., 85 (siehe: Klette)  
 Hülsenfrüchte 337  
 Hummel 64, 67 (siehe: Biene, Honig, Hornisse, Wespe)  
 Hund 54, 60 ff., 89, 103, 137, 150, 258, 268, 393, 407, 416, 419, 435, 438, 443, 456, 491  
 Hundsgiftgewächs 49  
 Hupa 353, 413, 541  
 Huri-Fisch 33  
 Hut 74, 538, 541, 545  
 Hyaden 33, 44-47, 107  
*Hyla versicolor*. Siehe: grüner Baumfrosch  
*Ibycter* sp. 38  
*Ibycter americanus*. Siehe: Caracara-preto-Vogel  
 Imaginär, real, symbolisch 81, 85, 91, 109 f., 122, 132 f., 176 f., 178, 284, 287 f., 327, 347, 420, 446 f., 496 f., 513  
 Infrastruktur 14, 33-36, 66 f., 91, 149, 180, 191 f., 196 f., 201, 214 f., 222 f., 254 f., 263, 272 f., 280-289, 293, 305, 311-315, 319 f., 335-338, 347, 382, 420, 436 Fn. 2, 440 f., 446 ff., 493 bis 496, 528 f., 531  
 Ingalik 515, 518  
 Inhambu-Vogel 117, 125  
 Insel 143 f., 256, 466, 476-479, 491  
 Intervalle 12, 14, 188-206, 231, 385 f., 453, 460, 474, 488, 502 (siehe: Chromatismus, kontinuierlich)  
 Inzest 38, 93-95, 100-115, 127, 141, 146, 149 f., 157 ff., 162, 164-177, 195, 200, 335, 402, 412, 414, 431, 495, 496 (siehe: Endogamie)  
 Iowa 426  
 Irokesen 53, 68 f., 83, 95, 139, 152 bis 156, 180 f., 247 Fn. 1, 295, 354, 358, 442  
 Iya 404 f., 406 f.  
 Jagd 19-50, 62, 73, 78 f., 92 f., 108 ff., 125, 129 f., 270, 314, 320, 347-351,

- 394-399, 406, 410, 427, 430, 480 bis 487, 496 f. und passim
- Jaguar 36, 59, 89, 118, 125, 130 f., 174, 246, 266, 306, 323, 342 f., 455, 456
- Jams 130
- Japan 128, 296
- Javiro 77 Fn. 5, 143, 164, 425, 518, 539 Fn. 2
- Joch 70
- Juniperus* sp., *virginiana*. Siehe: Wacholder
- Jupiter (Planet) 41
- Kachúyana 122, 539 Fn. 2
- Käfer 19, 28-31, 103, 220 f., 341
- Kahlheit, Zahnlosigkeit 166, 184-189, 191-195, 328, 339 f., 412, 437, 447, 448, 542
- Kaiman 124, 474-477, 500 (siehe: Alligator)
- Kaingang 517
- Kalender 204 f., 234, 238, 248, 259 ff., 273, 274-277, 314, 359-366, 372 f., 383 ff., 405 f., 440, 448 ff., 458, 468, 471 f., 479-485, 493-497
- Kalifornien 57, 58, 67, 98, 99, 161 f., 181, 353, 359
- kalt, warm 513, 538
- Kanada 13, 66, 139 Fn. 1, 216, 244, 281-284, 411, 442, 520
- Kansa 69, 354, 412, 426, 427, 515
- Kannibalismus 32, 79, 204, 206, 306, 310, 326, 334-343, 370, 385, 388, 392, 396-399, 401, 404, 407, 408, 413, 450-454, 457, 500, 534 und passim
- Kaper 517
- Kapokbaum 118, 121
- Karaja 94, 478
- Kardinalzahl. Siehe: Arithmetik, Menge
- Karibu 30, 258 f., 319, 419
- Karok 181
- Kartoffel 130, 539
- Kathlamet 40
- Kato 362
- Katzen-Fisch 154
- Keuschheitsgürtel 265
- Kiefer (Baum) 63
- Kinder, Ernährung der 533-539
- Kiowa 216, 273, 354, 408 f.
- Klamath-Modoc 58, 156, 162, 163, 182, 352, 355, 359-366, 429
- Kleinsche Gruppe 379-382, 406, 429 f., 448
- »Klette« (sich anklammernde Person) 12, 22, 51-58, 119, 126, 144, 172, 195, 209, 218 ff., 237, 498-503, 509 f.
- Klette, amerikanische 71
- KOCH-GRÜNBERG, TH. 44, 94 und passim
- Kodiak 163
- Kogi 162, 164 ff., 184
- Kohlensack (Astr.) 113, 115, 143
- Koitus, Kopulation 27-31, 73, 78-85, 119, 183 f., 204 f., 222, 234 f., 265, 269, 321, 349 ff., 397 f., 412, 440, 445, 491, 496 f., 509 und passim
- Kolibri 126, 168
- Kolumbien 49, 161 f., 439 Fn. 3
- Komet 159 (siehe: Meteor)
- Konserve 528, 540
- Kontinuierlich, diskontinuierlich 202 ff., 360, 365, 383-386, 453, 460, 474, 480-488, 502, 544 (siehe: Chromatismus, Intervalle)
- Kopf, rollender 51 f., 92-115, 124, 155, 197, 368, 374, 500, 530
- Kopfjagd 92-115, 155, 333, 350, 367, 379, 388, 396-399, 408, 410 f., 420, 426-430, 431 f. (siehe: Skalp, rollender Kopf)
- Kopfschmuck, Perücke 412
- Kopftrophäe 104, 327, 350, 367-373, 389, 405 ff., 415, 420, 427 (siehe: Kopfjagd, Skalp)
- Korbflechte 64, 168, 183, 364
- Koryak 40
- Krampf, Lähmung 55, 57, 166, 171, 310, 365, 369, 380, 405, 506, 508
- Kranich 390, 393, 475, 500
- Krankheit. Siehe: Epidemie
- Kreuz des Südens 143

- Kreuzvettern 100 f., 163, 165, 437, 448
- Krieg 95-115, 125, 177, 196 f., 203, 326, 333, 349 ff., 365, 388, 389, 390, 394-399, 411, 427, 429, 435, 454, 457, 465, 469, 477, 481-486
- Kröte 43, 56-66, 74-81, 84, 105, 119, 126, 128, 131 f., 143 f., 162, 189, 227, 254, 286, 302, 303, 307, 331, 338 (siehe: Batrachier, Frosch)
- Küche 15, 19, 42, 67, 79, 129, 190, 195 bis 206, 213, 342, 381, 440 f., 457, 466, 504-532, 534
- Kuckucksvogel 39
- Kugelfangspiel 182
- Kultur, Natur 63, 64, 78, 195 f., 233, 253 Fn. 2, 267-270, 274, 286 f., 305, 322, 343, 381, 438, 439 f., 445, 456, 461, 468 f., 476, 503, 509, 512-532, 540 und passim
- Kürbis 328
- Kutenai 156, 217, 363, 366
- Kuteln. Siehe: Darm, Eingeweide
- Lachs 181 f., 362, 539
- Landwirtschaft 20-31, 48 f., 62, 118, 181, 190 f., 213, 228, 314, 319 f., 328 f., 334-338, 397 ff., 437 Fn. 2, 466, 472, 480-487, 534 und passim
- Länglich, rundlich 107 f.
- Langsam, schnell 11, 171, 178 f., 231, 494 ff., 522, 542 ff.
- Laubfrosch 352, 385 (siehe: Batrachier, Frosch)
- LAWRENCE, B. 284 Fn. 5
- Leben, kurzes 114-150, 179, 184-206, 213, 249, 296 f.
- Leber 124, 429
- Leer, voll 461, 510
- Leguan 150
- LEHMANN-NITSCHKE, R. 162, 193 und passim
- Lepcha 128
- Libelle 118, 121 f.
- Licht, Wärme 127 f., 142, 146-156, 183, 190 f., 293-297
- Liliengewächs. Siehe: Camas
- Linguistik 50, 57, 78, 85, 132, 147 f., 156, 186, 193 f., 214-217, 247-253, 279, 282, 293, 300, 311, 312 Fn. 1, 331, 334, 357, 366, 382-385, 436 Fn. 2, 518, 532
- »Lodge Boy and Thrown-away« 303, 470
- Logik 13 f., 26 f., 33, 132 f., 147, 178 f., 183, 201-206, 213, 232, 269, 279, 294, 381, 392, 424, 435, 460, 475, 484, 501, 546
- Lorbeerbaum, Lorbeergewächs 21, 48 f.
- Luchs 40, 54
- LUDWIG XII. 270
- LUKIAN 509
- Luiseño 162
- Lycoperdon*. Siehe: Pilz
- Machiguenga 159, 162 f.
- Magen, Pansen 220, 305
- Maianthemum* sp. 62 f.
- Maidu 64, 361
- Mais 20, 27-31, 52, 328-340, 348, 399, 466, 472, 481, 482, 486-490, 493, 516, 539 und passim
- Malaïen 198
- Malecite 65
- Manabozho, Mänäbus, Mänäbush, Nanabushu, Nenebuc 269, 444 f., 450 (siehe: Nihançan)
- Manao 187
- Maniok 51, 117, 130, 143
- Maori 519
- MARANDA, P. 284 Fn. 5
- Marder 40, 54, 244, 259
- Mascouten 412
- Marke 118, 122
- Masturbation 79, 85
- Matrinchan-Fisch 21, 31 f.
- Maulwurf 337 Fn. 4, 419
- Maus 40, 54, 72, 130, 152, 269, 333, 336, 337 Fn. 4, 416, 419 (siehe: Ratte)
- Maya 77 Fn. 5, 150 f., 158, 357, 479
- MCGREGOR, S. E. 67 f.

- Meadow-lark*. Siehe: *Sturnella*  
*Medusa* 367  
*Meise* 246-251, 275, 280, 268, 377  
*Meliponen*. Siehe: *Biene*  
*Melone* 517  
*Menge, Gesamtheit* 30, 201, 372-375, 385, 392, 398 f., 400, 458, 460, 492, 498  
*Menstruation* 33, 94, 97, 108 f., 112, 121 f., 148, 224, 230-237, 255, 267, 277, 308, 321, 325, 368, 371, 381, 396, 414, 424-432, 435, 436, 441 bis 448, 510, 537, 540, 544 f. und passim  
*Metapher* 12, 28, 64, 78 f., 81, 82-85, 107 f., 145 f., 176 f., 271, 308, 334, 413, 429, 431, 378, 383 ff., 393, 399, 406, 435, 447, 524 f.  
*Meteor* 99 (siehe: *Komet*)  
*Meteorologie* 248, 255-261, 276 f., 367, 442 f., 448 ff., 493, 521 und passim  
*Methodologie* 9-16, 47, 50, 66, 102 bis 108, 132, 158, 196 f., 209 f., 214, 220, 236 f., 238-246, 278 f., 287 f., 303 f., 321 f., 330, 347, 375, 378, 408 f., 413, 419 f., 421, 429 f., 432, 444, 475 f., 497-503, 509 f.  
*Metonymie* 28, 78 f., 107, 144-147, 177, 308, 413, 421 f., 429, 447, 525  
*Mexiko* 13, 49, 67-70, 77 Fn. 5, 282, 357, 365, 516  
*Microtus* sp. Siehe: *Feldratte*  
*Milchstraße* 41, 112-115, 144, 160, 164, 188  
*Milz* 269  
*Mimosengewächs* 121  
*Mitleid* 505  
*Mocovi* 84  
*Modulation* 15, 201  
*Mokassins* 265, 353, 387 f., 389, 395, 401, 404, 410, 424, 431  
*Monan-Vogel* 21  
*Mond* 13, 35-46, 58, 64, 75 ff., 83-134, 140-176, 179-206, 209-242, 252-266, 272, 282, 293-322, 331-339, 347-363, 386, 390, 393 Fn. 3, 398 ff., 414 bis 438, 447-456, 469, 473 ff., 479, 492, 497, 509, 545 und passim  
*Mondhof, Sonnenhof* 35, 41 (siehe: *Nebensonne*)  
*MONOD, A.* 267  
*MONTAIGNE, M. DE* 463  
*Moose*. Siehe: *Hirschtier*  
*Moral* 15, 134 f., 174-177, 229, 264 bis 267, 453, 541-546  
*Morgenstern* 277, 309, 390, 451 (siehe: *Venus*)  
*Morpho-Schmetterling* 118-122  
*Morphos menelaus*. Siehe: *Morpho-Schmetterling*  
*Mücke* 52, 68  
*Mûdjêkiwis* 366-385, 392, 394, 397, 406, 449  
*Mufflon* 392  
*Muschel* 40  
*Musik* 19, 142, 176, 201 f., 364, 390 f., 474, 484, 494, 498  
*Muskatnußgewächs* 121  
*Nacht, Tag* 11, 13, 39, 94-115, 128 bis 135, 152-177, 178-206, 210, 219-237, 251, 256, 266, 295 ff., 310 f., 320, 386, 420 f., 434, 484, 488, 495, 545 (siehe: *Äquinoktium, Solstitium*)  
*Nachtschwalbe* 77 Fn. 5, 99, 155, 307  
*Narbe, Mann mit der* 390-394, 407, 409, 412, 432, 435  
*Narkotikum, Betäubungsmittel* 121 ff.  
*Nasica* sp. Siehe: *Arapaço-Vogel*  
*Natchez* 359  
*Navaho* 215, 249, 448  
*Nebensonne* 40, 41  
*Nectarina lecheguana* 69 (siehe: *Wespe*)  
*Neuguinea* 199  
*Neu-Kaledonien* 514, 519  
*Neuseeland* 519  
*Nibelungen* 334  
*Nihançan* 72-76 (siehe: *Manabozho*)  
*Oben, unten* 23 f., 34 f., 83, 107 f., 128, 155, 167, 179, 196, 258, 288, 300, 306, 379, 394, 410 f., 447, 450

- bis 457, 468, 498, 501, 508 ff., 529  
 (siehe: Erde, Himmel)  
 Oberarmknochen 104  
*Oenocarpus* sp. Siehe: Bacaba-Palme  
 Ofen 511, 518, 519, 530  
 Öffnungen, Theorie der 195 ff., 507 bis  
 510  
 Okipa 310, 327-331, 336, 339, 350,  
 354, 469, 480-497  
 Öl 368, 530  
 Olive 517  
 Onomatopöie 193 f.  
 Opata 357  
 Opossum 174, 184-187, 193  
 Orange 517, 539  
 Oregon, Washington (Staaten) 57, 68,  
 83, 98 f., 162, 192, 359, 362, 365,  
 522 Fn. 4, 539  
 Organisation, soziale 126, 146, 153 f.,  
 186 f., 197, 281 f., 293, 330, 347,  
 354 f., 425-429, 456, 493 f., 520  
 Orion (Sternbild) 33-36, 42-50, 89 ff.,  
 107-110, 126 f.  
 Orleanbaum 49 (siehe: Urucu)  
 Osage 69, 515  
 Otter 393  
 OVID 458  
 Oxinhede 72, 326 f., 339, 469  
*Oxycoccus Vaccinium macrocarpori*.  
 Siehe: Blaubeere  
 Ozeanien 421, 538  
 Ozelot 364  
  
 Paca 130  
 Paiute 76  
 Palmas 70  
 Palme 184 f., 328  
 Panter (mythisches Tier) 418 f.  
 Papagei 23 f., 30, 34, 52, 150, 267  
 Pappel 218, 225, 227, 272, 315, 332,  
 466, 493  
 Paradigmatisch, syntagmatisch 12,  
 32 f., 36, 52, 70, 75 ff., 85, 90 f., 106  
 bis 115, 133 f., 159, 175 f., 209 f.,  
 498 f.  
 Paraguay 439 Fn. 3  
 Paricá 121-124  
*Parus* sp. Siehe: Meise  
 Pataka-Fisch 32  
 Pawnee 55, 71, 72, 76, 95, 193, 214,  
 247, 278, 426  
 Pekan. Siehe: Marder  
 Pelz 54, 328, 348, 506  
 Penis, langer 12, 19, 20, 62, 76, 81-85,  
 141, 175, 195 ff., 266, 508  
 Periodizität 13 ff., 31-50, 57, 78, 82,  
 89-115, 132 f., 145-150, 155 f., 164  
 bis 206\*, 209 f., 213, 232, 238, 249,  
 254-262, 267, 274 f., 297, 315, 319  
 bis 322, 361, 371, 377-385, 390, 393,  
 400, 405 ff., 411, 415, 419, 426, 431,  
 435, 443, 453, 460, 472, 544 und pas-  
 sim  
 Perlen. Siehe: Wampum  
*Persia gratissima*. Siehe: Avocado-  
 Baum  
 Peru 77 Fn. 5, 162 f., 425  
 Petoko-Vogel 36 f.  
 Petroglyphen 70, 139, 167, 171, 179,  
 189, 320  
 Pfeffer 513, 515  
 Pfeife. Siehe: Tabak  
 Pferd 214, 314, 506  
 Pflaumenbaum, amerikanischer 353  
 PIGANOL, A. 520  
 Pigment-Fleck 97, 112 (siehe: schwarz,  
 weiß)  
 Pilz 54, 350  
 Pima 67  
 Piment 19, 28, 31, 79 f., 142, 343, 531  
*Piptadenia peregrina* 121  
 Piracema-Fisch 21, 31 f., 113  
 Piranha-Fisch 22, 31 f., 168, 172, 175  
 Pirarucu-Fisch 140  
*Pitangus sulphuratus*. Siehe Petoko-  
 Vogel  
 Planet. Siehe: Jupiter, Venus  
 PLATON 537  
 Plejaden 34 ff., 44-50, 89 ff., 99, 107  
 bis 113, 127, 260, 277, 354, 455  
 PLINIUS 509, 510  
 PLUTARCH 537



- Podiceps auritus*. Siehe: Steißfuß  
 Polarstern 309  
 Polygamie 42, 77 Fn. 5, 307  
 Polynesien 421  
 Pomo 68, 360, 362  
*Populus* sp. Siehe: Pappel  
 Porene-Vogel 118  
 Poronominaré 131  
 Potawatomi 63  
 Prachtkäfer 144  
 Präriehaselhuhn 55 f.  
 PRICE, R. 142  
 Promiskuität 84, 223, 348 ff., 397, 413, 496, 506  
 Psittacidae 30, 267 (siehe: Ara, Papagei, Sittich)  
 Pubertät 102 f., 267, 325, 533, 538 bis 545  
 Pueblo 67, 362, 363, 425  
 Puelche 39  
 Puma 418  
*Pygocentrus* sp. Siehe: Piranha-Fisch  
  
 Queixada. Siehe: Wildschwein  
 Quinault 181  
  
 Rabe, Krähe 152, 377, 440, 467, 471  
 Rabe (Sternbild) 34, 455  
 Rasse 75, 302  
 Ratte 19, 129 f., 353 (siehe: Maus)  
 Raub. Siehe: Felldratt  
 Räuchern 516, 517, 521-532  
 Räucherrost 92, 525  
 Räumlich, zeitlich 10, 29, 110 f., 164, 167-206, 213, 231-234, 261, 267, 315, 411, 453, 472, 492-497, 498, 501 f. und passim  
 Raupe 125, 126  
 Rebe, wilde 82 Fn. 2  
 Redundanz 25, 206  
 Regen 144, 224, 378, 385, 399, 449  
 Regenbogen 36, 48, 90, 97, 102, 106 bis 115, 127 f., 160, 163, 173 ff., 187, 200, 353, 386 und passim  
 »Reich der Frauen« 176 f., 234  
 REICHARD, G. A. 211  
 REICHEL-DOLMATOFF, G. 439 Fn. 3  
 Rentier. Siehe: Karibu  
 Rhetorischer Code 70 f., 84 f., 98, 132 bis 135, 194, 197, 373 ff., 385, 405, 421 f.  
 Rind 305  
 Ritus, Ritual 30 f., 102 f., 122 ff., 176 f., 182, 220-225, 236, 266 f., 273, 314 f., 317, 325-331, 334, 339, 347 f., 354, 365, 395-399, 413, 425-429, 441 f., 469-474, 505 f., 520 f., 534 und passim  
 Roh, gekocht passim  
 Rohkost 512, 538 ff.  
 Rom 354, 458 ff., 520  
 Roman, romanhaft 11, 14, 117-135, 201, 269, 465, 502 f.  
 Rosette, Stein von 331  
 Rotkehlchen, amerikanisches (Amsel) 158  
 ROUSSEAU, J. 63  
 ROUSSEAU, J.-J. 209, 238, 291, 345, 533  
 Rumpf, Stamm, Pfosten 19-50, 53, 107 ff., 168-172, 197, 222, 223, 235, 254, 266, 268, 269, 271, 273, 276, 311, 318, 330, 441, 476, 494  
 Rundboot 231, 311 ff., 319, 492  
  
 Sahaptin 181, 192, 217, 247, 294 f., 353, 359, 366, 518, 538, 541  
 SAINT-VICTOR, H. DE 513  
 Salish 46, 56, 59, 64, 68, 74, 131, 139, 156, 162, 181, 217, 247, 294, 354, 366, 429, 477  
*Salix* sp. Siehe: Weide  
 Salz 513  
 Sammeln 30 f., 77, 337, 362 und passim  
 Sanema 510  
 Sanpoil 56, 182  
 Sardine 539  
 Sauk 412, 442, 457  
 SAUSSURE, F. DE 279, 334  
 Schabe 140, 145  
 Schamhaare 402, 404, 410-432, 453  
 Schaukel, Wiege 59-62, 368, 438

- Schierlingsfichte 250, 377  
 Schiffsladung 198 f.  
 Schildkröte 56, 76, 174, 477, 500  
 Schilf 491  
 Schlange 45, 102, 104, 124, 184, 192 f.,  
 278, 296 f., 318; 350, 375-383, 393,  
 418, 454, 456, 466-474, 476-488,  
 505 Fn. 1  
 Schlinge, Seil 258, 315-320, 403-417,  
 420, 433, 452 ff., 466, 504  
 Schlitten 64, 395  
 Schmetterling 121 f., 156  
 Schnecke 40  
 Schnee-Eule 396 Fn. 4, 398, 480, 482  
 Schönheit, weibliche 19 f., 28, 72-77,  
 218, 226, 265, 296, 298, 301 f., 331 f.,  
 333, 533  
 Schuppen 429  
 Schwan 367, 390, 418, 472  
 Schwarz, weiß 97 f., 103 f., 106, 111 f.,  
 115, 220, 262, 327, 341 f., 425, 440,  
 448  
 Seekuh 143  
 Seepferd 353  
 SEGUR, COMTESSE DE 504  
 Sekretion (Milch, Schweiß etc.) 35, 61,  
 80, 258, 440, 447  
 Serialität, seriell 9 ff., 22 f., 111-115,  
 120-135, 200 f.  
*Serrasalmus* sp. Siehe: Piranha-Fisch  
 Sesam 531  
 Shasta 182, 353, 362  
 Shawnee 412  
 Sherente 148, 224, 325, 329, 455  
 Shoshone 76, 217  
 Sibirien 40, 192, 198 f., 412  
 Sikkim 128  
 Sintflut, Überschwemmung 78, 105,  
 152, 166-174, 191, 259, 296, 326,  
 330, 336, 487-497, 504-507  
 Sirius 43  
 Sittich 30  
 Skalp 15, 367, 372, 388 f., 393-399,  
 408-414, 420, 423-434, 439 Fn. 3,  
 447, 453, (siehe: Kopfjagd, Kopftro-  
 phäe)  
 Skalp, Theorie des 368, 372, 397, 420  
 bis 429  
 Skorpion (Sternbild) 42  
*Snakeberry* 62 f.  
*Solidago* sp. Siehe: Goldrute  
 Solstitium, Sonnenwende 181, 235,  
 310, 319-322, 361, 452 f., 480-485,  
 498 (siehe: Nacht, Tag)  
 Sonne 13, 34, 39, 46, 77 Fn. 5, 83-133,  
 140-177, 179-206, 209-243, 252-257,  
 270, 282, 293-363, 384, 388-407, 414  
 bis 424, 430-439, 441, 446, 450-457,  
 468-479, 492, 501, 511, 521, 533 f.,  
 545 und passim  
 Sonnenblume 328, 436 Fn. 1, 466, 467,  
 482, 491, 494  
 Sonnentanz 221-226, 233, 266, 273,  
 303, 310, 319, 321, 326 f., 384, 446  
 Sonnenvogel 169, 188  
 Sorva 116  
 Späne 21, 30 f., 82 ff.  
 Specht 117, 306, 402, 449  
 Sperlingsvogel 37  
 Sperma 79, 97 f., 112, 222, 439 Fn. 3  
 Spinne 57, 153  
 Spinnen-Affe. Siehe: Coata  
 Stachelschwein 65, 130, 218 ff., 225,  
 227, 238, 240-246, 254-289, 293, 297  
 bis 302, 324, 332, 347, 387, 400, 410  
 bis 413, 420, 432, 446, 453, 465-475  
 Statistische Methode 240-246  
 Stein 70, 195, 212, 258, 311, 329, 331,  
 337, 393, 401-404, 408, 414, 424,  
 431, 529,  
 Steißfuß 258-261, 272, 274-280  
 Stelzvogel 125  
 Steppe, Wald 34 f., 160 f., 357, 489 f.,  
 519  
 Stern 40, 42, 89, 97 ff., 107, 108, 147,  
 161, 164, 188, 210-217, 226, 239 ff.,  
 246, 251 ff., 257 f., 268, 288, 294,  
 309, 327, 332, 353, 386, 509 und pas-  
 sim  
 Sternbilder 113 ff., 132 (siehe unter  
 ihren besonderen Namen)  
 Sternschnuppe 160

- Stickerei 227, 262-268, 274, 286 f.,  
 298, 305, 387, 389, 405, 410-414,  
 416, 424, 431 f., 453  
 Stinkmarder 54  
 Stinktief 54, 492  
 Stör 99  
 Straußenvogel 163  
 Strukturalismus, Struktur 11, 14, 22  
 bis 31, 47, 114 f., 132 ff., 201, 209 f.,  
 217, 239, 246, 279, 287 f., 330, 354 f.,  
 375, 421, 428, 454, 482, 501 f., 512 f.,  
 525, 532  
 Sturnella (*Sturnella magna*) 38, 242  
 bis 251, 274 f., 279 f., 306, 492  
 Surára 122, 147  
 Surubim-Fisch 43  
 Symbol, symbolisch. Siehe: imaginär  
 Symplegaden 59  
 Synekdoche. Siehe: Metonymie  
 Tabak 124, 385, 489 ff., 503, 512, 518  
*Tamias striatus*. Siehe: Eichhörnchen,  
 gestreiftes  
*Tamiasciurus hudsonicus*. Siehe: Eich-  
 hörnchen, rotes  
 Tapir 44, 84, 124, 130, 307, 364, 474  
 Tariana 187  
 Tatu 39, 45, 142  
 Tauchervogel 258, 260, 274 f.  
 Taxinomie (menschliche und tierische)  
 24 f., 31 f., 74 ff., 79, 106, 130, 312  
 Fn 1, 336 f., 391  
 TÉRAMOND, G. DE 17  
 Termite 52, 118  
*Thevetia* sp. 49  
 THOMPSON, S. 13, 211, 214, 217, 239  
 bis 246, 252, 257, 275, 287, 468  
 Thompson. Siehe: Salish  
 Tierkreiszeichen 130 f., 260  
*Tilia americana*, Linde 53, 440  
 Tlingit 541  
 Toba 148  
 Töpferei 77 Fn. 5, 113, 169, 193, 514  
 bis 517, 519, 522, 529  
 Transvestit. Siehe: Hermaphrodit  
 Triade 33 f., 42-50, 183-189, 239 ff.,  
 258, 259, 268, 275, 302, 308-311,  
 320, 337, 363, 411 f., 414, 423 f.,  
 431 f., 437 Fn. 2, 453, 486, 488, 492,  
 495, 498, 512, 521, 525, 526 f.  
*Trigona* sp. Siehe: Biene  
 Trommel 77 Fn. 5, 296, 494  
 Trumai 518  
 Tschechen 520  
 Tschuktschen 198  
 Tsimshian 40, 254, 256, 529 Fn. 2  
*Tsuga canadensis* 272 (siehe: Schier-  
 lingsfichte)  
 Tuamotu 421  
 Tukano 121, 176, 186  
 Tupi 77 Fn. 5, 89, 92, 143, 172, 186 f.,  
 294, 299, 457, 509, 539 Fn. 2  
*Turdus migratorius*. Siehe: Rotkehl-  
 chen, amerikanisches  
 Twana 531, 542  
*Tympanuchus* sp. Siehe: Präriehasel-  
 huhn  
 Tyrannidae 36  
 Übertragener Sinn, wörtlicher Sinn  
 27 f., 59, 61-65, 70, 74 f., 79, 81-85,  
 119, 144 ff., 195-198, 209 f., 236 f.,  
 270 f., 305, 312 ff., 328-339, 347 bis  
 353, 389-399, 406, 418, 429, 445, 485,  
 487, 505 Fn. 1  
 Unenthaltbarkeit 19, 27, 60, 158, 218,  
 227, 252, 268 f., 271, 298 f., 321, 332,  
 363, 438, 444 ff., 508  
 Unrat 19, 27-31, 61, 145 f., 149  
 Urin. Siehe: Sekretion, Unenthaltbar-  
 keit  
 Urucu 42, 48, 49, 125 (siehe: Orlean-  
 baum)  
 Uterus 34, 112, 510  
 Vagina, Vagina dentata 79, 175, 271,  
 356, 392, 396, 508, 510  
 VAN GELDER, R. G. 284 Fn. 5  
 Venezuela 57, 67, 70, 142, 153, 161 bis  
 171, 286, 328, 439 Fn. 3, 510  
 Venus (Planet) 40, 41, 42 f., 46, 83,  
 128, 143, 166, 309

- Verbrannt, verfault 186-206, 269, 276,  
 306, 506, 507, 514-532, 541  
 Verdauung 363, 491, 504-510  
 Verführung 44 f., 63, 68, 99, 212, 227,  
 270 f., 298, 389, 390 f., 407, 413, 445  
 VERGER, P. 267  
 Vielfraß (Carcajou, *Gulo luscus*) 244,  
 258 ff., 268 f., 315-319, 392, 470  
*Virola* sp. 121  
 Vogel 36 f., 40, 42, 125, 157, 163, 170,  
 176, 330, 395, 408, 422, 455, 467 bis  
 473, 481-486, 496, 504 f., 509 und  
 passim  
 Vogelkirschbaum 443  
  
 Wacholder, amerikanischer 272, 492,  
 494  
 Wahl, trügerische 252 f., 253 Fn. 2,  
 306, 338, 341, 349, 351, 396 Fn. 4,  
 368 f., 534 (siehe: Heiraten, schlechte)  
 Waiwai 479, 516  
 Waldgeister 51, 60  
 Wampum-Perlen 258 f., 274, 286, 368  
 Warrau 33, 47, 49, 52, 59, 69, 114,  
 141 f., 146, 152, 158, 183, 286, 328 f.,  
 473  
 Waschbär 368  
 WASSÉN, S. H. 121 f.  
 Wasser (fließendes, stagnierendes) 65 f.,  
 224, 340 f., 445, 451, 489, 494-497  
 Wassergeist 77 Fn. 5, 184 f., 189, 393  
 Wassermelone 142  
 Wasserschneider. Siehe: Caratinga-  
 Fisch  
 Wasservogel 330, 472, 481 (siehe: Ente,  
 Eisvogel, Gans, Schwan, Steißfuß,  
 Tauchervogel)  
 Wasserungeheuer Dyëvaë 21, 36  
*Water-willow*. Siehe: Weide  
 Weide 272, 312, 332, 466, 493  
 Weihnachten 521  
 Weißwal (Beluga) 62, 99  
 Wels 43  
 Wespe 64, 224, 443 (siehe: Biene, Ho-  
 nig, Hornisse, Hummel)  
*White-fish* 353  
 Wildkatze 353  
 Wildschwein 126, 130, 456  
 Wind 144, 367, 405 f., 491 f.  
 Winnebago 257, 391, 394, 403, 405,  
 426  
 Wintu 486 Fn. 3, 539 Fn. 2  
 Wirbelsäule 401, 438 f., 447 (siehe:  
 bucklig)  
 Witwenschaft 367, 389, 397, 438, 456,  
 458, 505 f., 517  
 Wiyot 366  
 Woche 363, 374  
 Wolf 40, 54, 268, 277, 352, 353, 393,  
 493  
*Wood-deer*. Siehe: Hirschtier  
 Wurm 353  
 Wyandot 363, 442, 516  
  
*Xanthium* sp. Siehe: Klette, amerika-  
 nische  
  
 Yagua 517  
 Yana 353  
 Yaqui 357  
 Yaruro 142  
 Yuki 357  
 Yurok 191, 354, 360 f., 362, 366, 510,  
 531  
  
 Zahlensysteme 357-366, 372-375,  
 391 f., (siehe: Arithmetik)  
 Zähne 95, 103, 106, 151, 218-228, 233,  
 298, 313, 332-343, 456, 534  
 Zecke 37  
 Zeder. Siehe: Wacholder  
 Zeit. Siehe: räumlich, zeitlich  
 Zentaur (Sternbild) 143  
 Ziege 353  
 Zimt 513  
 Zitteraal 57, 168  
 Zölibat 70-77, 97 f., 100-115, 155,  
 164 f., 175 f., 195, 204, 271, 339,  
 366, 371, 378, 385, 395, 397, 401,  
 403 ff., 435, 438 f., 477, 497, 506  
 Zweihändig 55  
 Zuckerrohr 142

# Bibliographie

## Abkürzungen

AA	<i>American Anthropologist</i>
APAMNH	<i>Anthropological Papers of the American Museum of Natural History</i>
ARBAE	<i>Annual Report of the Bureau of American Ethnology</i>
BBAE	<i>Bulletin of the Bureau of American Ethnology</i>
Colb.	Colbacchini, A.
CUCA	<i>Columbia University Contributions to Anthropology</i>
E. B.	Albisetti, C., und Venturelli, A. J.: <i>Enciclopédia Boróro</i> , Bd. I, Campo Grande 1962
HA	C. Lévi-Strauss, <i>Mythologica II. Vom Honig zur Asche</i> , Frankfurt 1972
HSAl	<i>Handbook of South American Indians</i> , BBAE 143, 7 Bde., Washington, D. C., 1946-1959
JAFL	<i>Journal of American Folklore</i>
JRAI	<i>Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland</i>
JSA	<i>Journal de la Société des Américanistes</i>
K.-G.	Koch-Grünberg, Th.
L.-N.	Lehmann-Nitsche, R.
L.-S.	Lévi-Strauss, C.
MAFLS	<i>Memoires of the American Folk-Lore Society</i>
Nim.	Nimuendajú, C.
RIHGB	<i>Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro</i>
RK	C. Lévi-Strauss, <i>Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte</i> , Frankfurt 1971
RMDLP	<i>Revista del Museo de la Plata</i>
RMP	<i>Revista do Museu Paulista</i>
SWJA	<i>Southwestern Journal of Anthropology</i>
UCPAAE	<i>University of California Publications in American Archaeology and Ethnology</i>

Abbeville, Claude d'

*Histoire de la mission des pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines*, Paris 1614

Abreu, J. Capistrano de

*Rã-txa hu-ni-ku-i. A Lingua dos Caxinauas*. Rio de Janeiro 1914.

Adney, E. T., und Chapelle, H. I.

*The Bark Canoes and Skin Boats of North America*, Smithsonian Institution, Washington, D.C., 1964

Améro, J.

*Les Classiques de la table*, neue Aufl., 2 Bde., Paris 1855

Anderson, E., und Cutler, H. C.

»Methods of Popping Corn and their Historical Significance«, *SWJA*, 6, 3, 1950

Armentia, N.

»Arte y vocabulario de la Lengua Cavineña«, *RMDLP*, Bd. 13, 1906

Arnaud, E.

»Os Indios Galibi do rio Oiapoque«, *Boletim do Museu Goeldi*, Neue Serie, *Antropologia* 30, Belém-Pará 1966

Aschmann, H.

»A Primitive Food Preparation Technique in Baja California«, *SWJA*, 8, 1, 1952

Audubon, J. J.

*Scènes de la nature dans les États-Unis et le nord de l'Amérique*, Übers. von E. Bazin, 2 Bde., Paris 1868

Baldus, H.

(2) *Lendas dos Indios do Brasil*, São Paulo 1946

(6) »Karaja-Mythen«, *Tribus, Jahrbuch des Linden-Museums*, Stuttgart 1952-1953

Ballard, A. C.

(1) »Mythology of Southern Puget Sound«, *Univ. of Washington Publications in Anthropology*, Bd. 3, Nr. 2, 1929

Barbeau, M.

(1) »Huron and Wyandot Mythology«, *Memoir* 80, *Anthropol. Series* Nr. 11, *Geological Survey of Canada*, 1915

(2) »Huron-Wyandot Traditional Narratives«, *National Museum of Canada, Bull. Nr. 165*, Ottawa 1960

Barbut, M.

»Le sens du mot »structure« en mathématiques« in: »Problèmes du Structuralisme«, *Les Temps Modernes*, 22. Jg., Nr. 246, Nov. 1966

Barker, M. A. R.

(1) »Klamath Texts«, *University of California Publications in Linguistics*, Bd. 30, Berkeley 1963

(2) »Klamath Dictionary«, *ibid.*, Bd. 31, Berkeley 1963

Barnouw, V.

»Acculturation and Personality Among the Wisconsin Chippewa«, *Memoir Number* 72, *AA* 52, 4, 2, 1950

Barrau, J.

*L'Agriculture vivrière autochtone de la Nouvelle-Calédonie* (Commission du Pacifique Sud), Nouméa 1956

Barrère, P.

*Nouvelle relation de la France équinoxiale*, Paris 1743

Barrett, S. A.

(1) »The Cayapa Indians of Ecuador«, *Indian Notes and Monographs, Museum of the American Indian, Heye Foundation*, 2 Bde., New York 1925

(2) »Pomo Myths«, *Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee*, Bd. 15, 1933



Beals, R. L.

»The Contemporary Culture of the Cáhita Indians«, *BBAE* 142, Washington, D. C., 1945

Becher, H.

- (1) »Algumas notas sobre a religião e mitologia dos Surára«, *RMP*, Neue Serie, Bd. II, São Paulo 1959
- (2) »Die Surára und Pakidái. Zwei Yanonámi-Stämme in Nordwestbrasilien«, *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg*, Bd. 26, 1960

Becker-Donner, E.

»Nichtkeramische Kulturfunde Nordwestargentiniens«, *Archiv für Völkerkunde* VIII, Wien 1953

Beckwith, M. W.

- (1) »Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies«, *MAFLS*, Bd. 32, New York 1938
- (2) »Mythology of the Oglala Dakota«, *JAFL*, Bd. 43, 1930

Bennett, W. C.

»Numbers, Measures, Weights, and Calendars«, *HSAL*, Bd. 5, 1949

Berthrong, D. J.

*The Southern Cheyennes*, Norman, Oklahoma 1963

Bloomfield, L.

- (1) »Sacred Stories of the Sweet Grass Cree«, *Bulletin 60, Anthropological Series no. 11, National Museum of Canada*, Ottawa 1930
- (2) »Plain Cree Texts«, *Publications of the American Ethnological Society*, Bd. 16, New York 1934
- (3) »Menomini Texts«, *Publications of the American Ethnological Society*, Bd. 12, New York 1928

Boas, F.

- (2) »Tsimshian Mythology«, *31st ARBAE* (1909-1910), Washington, D. C., 1916
- (4) Hrsg.: »Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes«, *MAFLS*, Bd. II, 1917
- (5) »Mythologie der Indianer von Washington und Oregon«, *Globus*, Bd. 43, 1893
- (6) »Traditions of the Ts'ets'a'ut«. *JAFL*, Bd. 10, 1897
- (7) »Kathlamet Texts«, *BBAE* 26, Washington, D. C., 1901
- (8) »The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay«, *Bulletin of the American Museum of Natural History*, Bd. 15, New York 1901-1907
- (9) »Kutenai Tales«, *BBAE* 59, Washington, D. C., 1918
- (10) »Chinook Texts«, *BBAE* 20, Washington, D. C., 1894
- (11) »Property Marks of the Eskimo«, *AA*, Neue Serie, Nr. 1, 1899
- (12) »The Mythology of the Bella Coola«, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Bd. 2, 1900

Bogoras, W. G.

- (1) »The Folklore of Northeastern Asia as compared with that of Northwestern America«, *AA*, Neue Serie, Bd. 4, 1902
- (2) »The Chukchee«, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Bd. 11, 1904-1909

Bowers, A. W.

- (1) *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Chicago 1950
- (2) »Hidatsa Social and Ceremonial Organization«, *BBAE* 194, Washington, D. C., 1965

Braidwood, R. J., u. a.

- »Symposium: Did Man once live by beer alone?«, *AA*, 55, 4, 1953

Brehm, A. E.

- (1) *Brehms Tierleben. Allgemeine Kunde des Tierreichs*, Leipzig und Wien, 10 Bde., 1890-1893
- (2) *La Vie des animaux*, 4 Bde., Paris, o. J.

Brett, W. H.

- (1) *The Indian Tribes of Guiana*, London 1868
- (2) *Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana*, London o. J. [1880]

Bridges, E. L.

- Uttermost Part of the Earth*, London, 2. Aufl. 1950

Bright, W.

- »The Karok Language«, *University of California Publications in Linguistics*, Bd. 13, Berkeley 1957

Brinton, D.

- Native Calendars of Central America and Mexico*, Philadelphia 1893

Bruner, E. M.

- »Mandan-Hidatsa Kinship terminology«, *AA*, 57, 4, 1955

Bullen, R. P., Hrsg.

- »Caribbean Symposium«, *American Antiquity*, 31, 2, Teil 1, 1965

Bunzel, R. L.

- (1) »Introduction to Zuñi Ceremonialism«, *47th ARBAE* (1929-1930), Washington, D. C., 1932

Burt, W. H.

- A Field Guide to the Mammals*, Cambridge, Mass., 1952

Bushnell, jr., D. I.

- »Tribal Migrations East of the Mississippi«, *Smithsonian Miscellaneous Collections*, Bd. 89, Nr. 12, Washington, D. C., 1934

Cadogan, L.

- (4) »Ayyu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá«, *Antropologia*, no. 5, Boletim no. 227, Universidade de São Paulo, 1959
- (5) »En torno al BAI ETE-RI-VA y el concepto guarani de NOMBRE«. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, Bd. I, Nr. 1, Asunción 1965.

Callender, C.

- »The Social Organization of the Central Algonkians«, *Milwaukee Public Museum, Publications in Anthropology*, Nr. 7, Milwaukee 1962

- Cardus, J.  
*Las misiones Franciscanas entre los indios de Bolivia*, Barcelona 1886
- Catlin, G.  
 Siehe: Donaldson, Th.
- Chamberlain, A. F.  
 »The Maple amongst the Algonkian Tribes«, *AA*, Neue Serie, Bd. 4, 1891
- Chamberlain, L. S.  
 »Plants Used by the Indians of Eastern North America«, *American Naturalist*, Bd. 35, Jan. 1901
- Chapman, J. W.  
 »Athapaskan Traditions from the Lower Yukon«, *JAFL*, 16, 1903
- Chateaubriand, F. de  
 (1) *Voyages en Amérique, en Italie, au Mont Blanc*, neue Aufl., Paris 1873  
 (2) *Mémoires d'Outre-Tombe*, ed. de la Pléiade, 2 Bde., Paris 1951  
 (3) *Génie du Christianisme*, ed. Garnier-Flammarion, 2 Bde., Paris 1966
- Clastres, P.  
*La Vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens Guayaki du Paraguay (Ms.)*
- Coleman, B., Frogner, E., u. Eich, E.  
*Ojibwa Myths and Legends*, Minneapolis 1962
- Colleville, M. de, u. Cadogan, L.  
 »Les Indiens Guayaki de l'Yñarö«, *Bulletin de la Faculté des Lettres*, *TILAS* 3, 4, Straßburg 1963-1964
- Cooper, J. M.  
 »The Araucanians«, *HSAI*, Bd. 2, *BBAE* 143, Washington, D. C., 1946
- Cope, L.  
 »Calendars of the Indians North of Mexico«, *UCPAAE*, Bd. 16, Berkeley 1919
- Cornplanter, J.  
*Legends of the Longhouse*, Philadelphia-New York 1938
- Coues, E., Hrsg.  
*Manuscript Journals of Alexander Henry and of David Thompson*, 3 Bde., New York 1897
- Couto de Magalhães, J. V.  
*O Selvagem*, 4ª ed. completa com *Curso*, etc., São Paulo-Rio de Janeiro 1940
- Cresswell, J. R.  
 »Folk-Tales of the Swampy Cree of Northern Manitoba«, *JAFL*, Bd. 36, 1923
- Culin, S.  
 »A Summer Trip among the Western Indians«, *Bulletin of the Free Museum of Science and Art*, Philadelphia, Jan. 1901
- Curtin, J.  
 (1) *Myths of the Modocs*, Boston 1912  
 (2) *Seneca Indians Myths*, New York 1922

- Curtin, J., u. Hewitt, J. N. B.  
 »Seneca Fiction, Legends and Myths. Part I«, 32nd ARBAE (1910-1911),  
 Washington, D. C., 1918
- Cushing, F. H.  
 »Zuñi Breadstuff«, *Indian Notes and Monographs*, Bd. 8, Museum of the  
 American Indian, Heye Foundation, New York 1920
- Dangel, R.  
 »Bear and Fawns«, *JAFL*, Bd. 42, 1929
- Deetz, J.  
 »The Dynamics of Stylistic Change in Arikara Ceramics«, *Illinois Studies  
 in Anthropology*, Nr. 4, Urbana 1965
- Dempsey, H. A.  
 »Religious significance of Blackfoot quillwork«, *Plains Anthropologist*,  
 Bd. 8, 1963
- Denig, E. T.  
 »Indian Tribes of the Upper Missouri. Edited with notes and biographical  
 sketch by J. N. B. Hewitt«, 46th ARBAE (1928-1929), Washington, D. C.,  
 1930
- Densmore, F.  
 (1) »Uses of Plants by the Chippewa Indians«, 44th ARBAE (1926-1927),  
 Washington, D. C., 1928  
 (2) »Chippewa Customs«, BBAE 86, Washington, D. C., 1929
- Derbyshire, D.  
*Textos Hixkaryâna*, Belém-Pará 1965
- Dieterlen, G., und Calame-Griaule, G.  
 »L'Alimentation dogon«, *Cahiers d'études africaines*, 3, 1960
- Dixon, R. B.  
 (1) »Shasta Myths«, *JAFL*, Bd. 23, 1910  
 (2) »Maidu Myths«, *Bulletin of the American Museum of Natural History*,  
 Bd. 17, 1902-1907  
 (3) »Maidu Texts«, *Publications of the American Ethnological Society*,  
 Bd. 4, 1912  
 (7) »The Shasta«, *Bulletin of the American Museum of Natural History*,  
 Bd. 17, 1902-1907
- Dixon R. B., und Kroeber, A. L.  
 »Numeral Systems of the Languages of California«, *AA*, Bd. 9, Nr. 4.,  
 1907
- Donaldson, Th.  
 »The George Catlin Indian Gallery«, *Annual Report . . . of the Smithsonian  
 Institution*, Teil II, Washington, D. C., 1886
- Dorsey, G. A.  
 (1) »Traditions of the Skidi Pawnee«, *MAFLS*, Boston-New York 1904  
 (2) »The Pawnee. Mythology«, *Carnegie Institution of Washington*, Publ.  
 Nr. 59, 1906

- (3) »The Mythology of the Wichita«, *Carnegie Institution of Washington*, Publ. Nr. 21, 1904
- (4) »The Cheyenne. I. Ceremonial Organization«, *Field Columbian Museum, Publication 99, Anthropol. Series, Bd. IX, Nr. 1*, Chicago 1905
- (5) »The Arapaho Sun Dance; the Ceremony of the Offerings Lodge«, *Field Columbian Museum, Publ. 75, Anthropol. Series, Bd. IV*, Chicago 1903
- (6) »Traditions of the Arikara«, *Carnegie Institution of Washington*, Publ. Nr. 17, 1904
- (7) »Sun Dance« in: Hodge, F. W., Hrsg., »Handbook of American Indians North of Mexico«, *BBAE 30*, 2 Bde., Washington, D. C., 1910

Dorsey, G. A., und Kroeber, A. L.

»Traditions of the Arapaho«, *Field Columbian Museum, Publ. 81, Anthropol. Series, Bd. V*, Chicago 1903

Dorsey, J. O.

- (1) »The Cegiha Language«, *Contributions to North American Ethnology*, Bd. VI, Washington 1890
- (2) »A study of Siouan Cults«, *11th ARBAE (1889-1890)*, Washington, D. C., 1894
- (3) »Omaha Sociology«, *3rd ARBAE (1881-1882)*, Washington, D. C., 1884

Driver, H. E.

- (1) »Culture Element Distribution: XVI. Girls' Puberty Rites in Western North America«, *Anthropological Records*, 6, 2, Berkeley 1941
- (2) »Geographical-Historical versus Psycho-Functional Explanations of Kin Avoidances«, *Current Anthropology*, Bd. 7, Nr. 2, April 1966

Driver, H. E., und Massey, W. C.

»Comparative Studies of North American Indians«, *Transactions of the American Philosophical Society*, Neue Serie, Bd. 47, Teil 2, Philadelphia 1957

DuBois, C.

»Wintu Ethnography«, *UCPAAE*, Bd. 36, Nr. 1, Berkeley 1935

DuBois, C., und Demetracopoulou, D.

»Wintu Myths«, *UCPAAE*, Bd. 28, 1930-1931

DuBois, C. G.

»The Religion of the Luiseño Indians«, *UCPAAE*, Bd. 8, Berkeley 1908

Dumézil, G.

*Les Dieux des Germains, essai sur la formation de la religion scandinave*, Paris 1959

Eggan, F.

»The Cheyenne and Arapaho Kinship System« in Eggan, F., Hrsg., *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago 1937

Elmendorf, W. W.

»The Structure of Twana Culture [with] Comparative Notes on the Structure of Yurok Culture [by] A. L. Kroeber«, *Research Studies, Monographic Supplement 2*, Pullman 1960

Erikson, E. H.

»Observations of the Yurok. Childhood and World Image«, *UCPAAE*, Bd. 35, Berkeley 1943

Ewers, J. C.

»The Horse in Blackfoot Indian Culture«, *BBAE* 159, Washington, D. C., 1955

Farabee, W. C.

(1) »The Central Arawak«, *Anthropological Publications of the University Museum*, 9, Philadelphia 1918

(2) »Indian Tribes of Eastern Peru«, *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, Bd. 10, Cambridge, 1922

Faron, L. C.

(1) »Mapuche Social Structure«, *Illinois Studies in Anthropology*, Nr. 1, Urbana 1961

(2) »The Magic Mountain and other Origin Myths of the Mapuche Indians of Central Chile«, *JAFI*, Bd. 76, 1963

(3) *Hawks of the Sun*, Pittsburgh 1964

Farrand, L.

»Traditions of the Quinault Indians«, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Bd. IV, New York 1902

Fejos, P.

»Ethnography of the Yagua«, *Viking Fund Publications in Anthropology*, Bd. 1, New York 1943

Fenton, W. N.

»An Outline of Seneca ceremonies at Coldspring Longhouse«, *Yale University Publications in Anthropology*, Nr. 9, New Haven 1936

Fernald, M. L., und Kinsey, A. C.

*Edible Wild Plants of Eastern North America* (Gray Herbarium of Harvard University, Special Publication), Cornwall-on-Hudson 1943

Fisher, M. W.

»The Mythology of the Northern and Northeastern Algonkians in Reference to Algonkian Mythology as a Whole« in: F. Johnson, Hrsg.: *Man in Northeastern North America, Papers of the R. S. Peabody Foundation*, Bd. 3, Andover, Mass., 1946

Flannery, R.

»The Gros Ventres of Montana; Part I, Social Life«, *The Catholic University of America, Anthropol. Series*, Nr. 15, Washington, D. C., 1953

Fletcher, A. C., und La Flesche, F.

»The Omaha Tribe«, *27th ARBAE* (1905-1906), Washington, D. C., 1911

Fock, N.

»Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe«, *National-museets skrifter. Ethnografisk Roekke, VIII*, Kopenhagen 1963

Fontana, B. L.

(Brief vom 11. Dez. 1963)



Frachtenberg, L. J.

- (1) »Coos Texts«, *CUCA*, Bd. 1, New York-Leyden 1913
- (2) »Shasta and Athapaskan Myths from Oregon (Collected by Livingston Farrand)«, *J AFL*, Bd. 28, 1915

Franciscan Fathers

*An Ethnological Dictionary of the Navaho Language*, Saint Michaels, Arizona 1910

Franklin, A.

*La Vie privée d'autrefois. Les repas*. Paris 1889

Frazer, J. G.

- (4) *The Golden Bough*, 3. Aufl., 13 Bde., London 1923-1926

Frikel, P.

- (1) »Morí-A Festa do Rapé. Indios Kachúyana; rio Trombetas«, *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Neue Serie, *Antropologia*, Nr. 12, Belém-Pará 1961
- (2) »Ometaníme, os Transformados«, *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Neue Serie, *Antropologia*, Nr. 17, Belém-Pará 1961

Fulop, M.

»Aspectos de la cultura tukana: Cosmogonia; Mitología, Parte I«, *Revista Colombiana de Antropologia*, Bd. 3, 5, Bogotá 1954, 1956

Garth, Th. R.

»Early Nineteenth Century Tribal Relations in the Columbia Plateau«, *SWJA*, 20, 1, 1964

Gatschet, A. S.

»The Klamath Indians of South-Western Oregon«, *Contributions to North American Ethnology*, Bd. II, Washington 1890

Gilij, F. S.

*Saggio di storia americana*, etc., 4 Bde., Rom 1780-1784

Gilmore, M. R.

- (1) »Uses of Plants by the Indians of the Missouri River Region«, *33rd ARBAE* (1911-1912), Washington, D. C., 1919
- (2) »Notes on Gynecology and Obstetrics of the Arikara Indians«, *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters*, Bd. 14 (1930), 1931
- (3) »Months and Seasons of the Arikara Calendar«, *Indian Notes*, Bd. VI, Nr. 3, *Museum of the American Indian*, Heye Foundation, 1929

Goddard, P. E.

»Hupa Texts«, *UCPAAE*, Bd. 1, Nr. 2, Berkeley 1904

Godel, R.

*Les Sources manuscrites du Cours de linguistique générale*, Genf 1957

Goeje, C. H. de

- (1) »Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and adjacent countries«, *Internationales Archiv für Ethnographie*, Bd. 44, Leiden 1943

- (2) »De inwijding tot medicijnman bij de Arawakken in tekst en mythe«, *Bijdragen tot de taal-, land- en Volkenkunde*, 'S-Gravenhage, 101, 1942
- Golder, F. A.  
»Tales from Kodiak Islands«, *JAFI*, Bd. 16, 1903
- Goldman, I.  
»The Cubeo Indians of the Northwest Amazon«, *Illinois Studies in Anthropology*, Nr. 2, Urbana 1963
- Goldschmidt, W.  
»Nomlaki Ethnography«, *UCPAAE*, Bd. 42, 4, Berkeley 1951
- Granet, M.  
*Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 Bde., Paris 1926
- Grinnell, G. B.  
(1) »Falling Star«, *JAFI*, Bd. 34, 1921  
(2) *The Cheyenne Indians*, 2 Bde., New Haven 1923  
(3) *Blackfoot Lodge Tales*, New York 1892  
(4) »Coup and Scalp among the Plains Indians«, *AA*, Bd. 12, 1910  
(5) »Cheyenne Woman Customs«, *AA*, Bd. 4, 1902  
(6) »Some Early Cheyenne Tales«, *JAFI*, Bd. 20-21, 1907-1908
- Gualart, J. M.  
»Mitos y leyendas de los Aguarunas del alto Marañon«, *Peru Indigena*, Bd. 7, Nr. 16-17, Lima 1958
- Gunther, E.  
»Ethnobotany of Western Washington«, *University of Washington Publications in Anthropology*, Bd. 10, Nr. 1, Seattle 1945
- Gusinde, M.  
*Die Feuerland-Indianer*, 3 Bde., Mödling bei Wien 1931-1939
- Haas, M. R.  
»Addenda to Review of Bloomfield's »The Menomini Language«, *AA*, Bd. 68, 2, 1, 1966
- Haeberlin, H.  
»Mythology of Puget Sound«, *JAFI*, Bd. 37, 1924
- Haeberlin, H., und Gunther, E.  
»The Indians of Puget Sound«, *Univ. of Washington Publications in Anthropology*, Bd. 4, 1, 1930
- Hagar, S.  
»Weather and the Seasons in Micmac Mythology«, *JAFI*, Bd. 10, 1897
- Hall, E. R., und Kelson, K. R.  
*The Mammals of North America*, 2 Bde., New York 1959
- Harrington, J. P.  
»The Ethnogeography of the Tewa Indians«, *29th ARBAE*, Washington, D. C., 1916
- Havard, V.  
(1) »Food Plants of the North American Indians«, *Bulletin of the Torrey Botanical Club*, 22 (3), 1895

- (2) »Drink Plants of the North American Indians«, *Bulletin of the Torrey Botanical Club*, 23 (2), 1896

Heiser, Jr., Ch. B.

- »The Sunflower among the North American Indians«, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Bd. 95, Nr. 4, Philadelphia 1951

Henry, J.

- (1) *Jungle People. A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil*, New York 1941

Henshaw, H. W.

- »Indian Origin of Maple Sugar«, *AA*, o. s. 3, 1890

Hewitt, J. N. B.

- (1) »Iroquoian Cosmology«, *21st ARBAE* (1899-1900), Washington, D. C., 1903  
(2) »Iroquoian Cosmology – Second Part«, *43rd ARBAE* (1925-1926), Washington, D.C., 1928

Hilger, I. M.

- (1) »Menomini Child Life«, *JSA*, 40, 1951  
(2) »Arapaho Child Life and its Cultural Background«, *BBAE* 148, Washington, D. C., 1952

Hissink, K., und Hahn, A.

- Die Tacana, I. Erzählungsgut*, Stuttgart 1961

Hoffman, W. J.

- »The Menomini Indians«, *14th ARBAE* (1892-1893), Washington, D. C., 1896

Holtved, E.

- (1) »The Eskimo Legend of Navaranâq«, *Acta Arctica*, 1, Kopenhagen 1943  
(2) *The Polar Eskimos Language and Folklore*, 2 Bde., Kopenhagen 1951

Hubaux, J.

- Les Grands Mythes de Rome*, Paris 1945

Humboldt, A. de, et Bonpland, A.

- Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*, 23 Bde., Paris 1807 bis 1835

Hunter, J. D.

- Manners and Customs of Several Indian Tribes Located West of the Mississippi*, Nachdruck, Minneapolis 1957

Huxley, F.

- Affable Savages*, London 1956

Hymes, V. D.

- »Athapaskan Numeral Systems«, *International Journal of American Linguistics*, Bd. 21, 1955

Ihering, R. von

- Dicionário dos animais do Brasil*, São Paulo 1940

Im Thurn, E. F.

- Among the Indians of Guiana*, London 1883

- Jablow, J.  
»The Cheyenne in Plains Indian Trade Relations, 1795-1840«, *American Ethnological Society Monographs*, 19, New York 1951
- Jacobs, E. D.  
*Nehalem Tillamook Tales*, Eugene, Oregon 1959
- Jacobs, M.  
(1) »Northwest Sahaptin Texts«, *CUCA*, Bd. 19, 1-2, New York 1934  
(2) »Clackamas Chinook Texts«, *International Journal of American Linguistics*, Bd. 25, 1-2, 1958-1959
- Jenness, D.  
»Myths and Traditions from Northern Alaska«, *Reports of the Canadian Arctic Expedition*, 1913-1918
- Jetté, Fr. J.  
»On the Superstitions of the Ten'a Indians«, *Anthropos*, Bd. 6, 1911
- Jones, W.  
(1) »Ojibwa Tales from the North Shore of Lake Superior«, *JAFI*, Bd. 29, 1916  
(2) »Ojibwa Texts«, *Publications of the American Ethnological Society*, Bd. 7, 2 Teile, 1917-1919  
(3) »Kickapoo Tales... translated by T. Michelson«, *Publications of the American Ethnological Society*, Bd. 9, Leyden-New York 1915  
(4) »Fox Texts«, *Publications of the American Ethnological Society*, Bd. 1, Leyden 1907
- Josselin de Jong, J. P. B.  
(1) »Original Odzibwe Texts«, *Baessler Archiv*, 5, 1913  
(2) »Blackfoot Texts«, *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde Nieuwe Reeks*, Teil XIV, Nr. 4, 1914
- Karsten, R.  
(2) »The Head-Hunters of Western Amazonas«, *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes humanarum litterarum*, Teil 7, Nr. 1, Helsingfors 1935
- Keesing, F. M.  
»The Menomini Indians of Wisconsin«, *Memoirs of the American Philosophical Society*, 10, 1939
- Kennard, E.  
»Mandan Grammar«, *International Journal of American Linguistics*, Bd. 9, 1, 1936-1938
- Kensinger, K.  
»The Cashinahua of Southeastern Peru«, *Expedition*, Bd. 7, Nr. 4, 1965
- Kilpatrick, J. F.  
»The Wahnenuhi Manuscript: Historical Sketches of the Cherokees«, *Anthropological Papers*, Nr. 75-80, *BBAE* 196, Washington, D. C., 1966
- Kingsley Noble, G.  
»Proto-Arawkan and its Descendants«, Publ. 38, *Indiana University Re-*

search Center in Anthropology, Folklore and Linguistics, *International Journal of American Linguistics*, Bd. 31, Nr. 3, Teil 2, 1965

Kleivan, I.

»The Swan Maiden Myth among the Eskimo«, *Acta Arctica*, 13, Kopenhagen 1962

Koch-Grünberg, Th.

- (1) *Vom Roroima zum Orinoco*. Bd. II. *Mythen und Legenden der Taulipang- und Arekuna-Indianer*, Berlin 1916
- (2) *Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens*, Neue Aufl. Stuttgart 1921
- (3) *Indianermärchen aus Südamerika*, Jena 1921

Kohl, J. G.

*Kitchi-Gami. Wanderings Round Lake Superior*, Neue Aufl., Minneapolis 1956

Krause, A.

*The Tlingit Indians*, übers. von E. Gunther, Seattle 1956

Krickeberg, W.

*Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Altamerikas...*, 2 Bde., Berlin 1949

Kroeber, A. L.

- (1) »Handbook of the Indians of California«, *BBAE* 78, Washington, D. C., 1925
- (2) »Arapaho Dialects«, *UCPAAE*, Bd. 12, Berkeley 1916
- (3) »The Arapaho«, *Bulletin of the American Museum of Natural History*, Bd. 18, Teil 1, 2 und 4, New York 1902-1907
- (4) »Cheyenne Tales«, *JAFL*, Bd. 13, 1900
- (5) *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley 1939
- (6) »Gros Ventre Myths and Tales«, *APAMNH*, Bd. I, Teil 2, New York 1907

Kruse, A.

- (2) »Erzählungen der Tapajoz-Mundurukú«, *Anthropos*, Bd. 41-44, 1946 bis 1949

Ladd, J.

*The Structure of a Moral Code*, Cambridge, Mass., 1957

Latham, R. E.

- (1) »Ethnology of the Araucanos«, *JRAI*, Bd. 39, 1909
- (2) *La Organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, Santiago de Chile 1924

Lehmann-Nitsche, R.

- (8) »El Caprimúlgido y los dos grandes astros«, *RMDLP*, Bd. 32, 1930
- (9) »La Cosmogonia según los Puelche de la Patagonia«, *RMDLP*, Bd. 24, 2. Teil, 1918
- (10) »El viejo Tatrapai de los Araucanos«, *RMDLP*, Bd. 32, 1929
- (11) »El Diluvio según los Araucanos de la Pampa«, *RMDLP*, Bd. 24 (2. Serie, Bd. 12), 1916

Leland, Ch. G.

*The Algonquin Legends of New England*, London 1884

Lenz, R.

»Estudios araucanos«, *Anales de la Universidad del Chile*, Bd. 91, 1895

Lévi-Strauss, C.

(5) *Anthropologie structurale*, Paris, 1958 [*Strukturelle Anthropologie*, Ffm. 1967]

(6) »La Geste d'Aschiwal«, *École Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses*, Jahrbuch (1958-1959), Paris 1958

(9) *La Pensée sauvage*, Paris 1962 [*Das wilde Denken* Ffm. 1968]

(10) Mythologiques. *Le Cru et le Cuit*, Paris 1964 [*Das Rohe und das Gekochte*, Ffm. 1971; zit. RG]

(13) »Résumé des cours de 1960-1961«, *Annuaire du Collège de France*, 61. Jg., 1961-1962

(14) »The Deduction of the Crane«, *AA* (im Druck)

(15) Mythologiques. *Du Miel aux cendres*, Paris 1967 [Vom Honig zur Asche, Ffm. 1972; zit. HA]

(16) »Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud«, *Renaissance, revue trimestrielle publiée par l'École libre des hautes études*, Bd. I, Heft 1 und 2, New York 1943

(17) »Résumé des cours de 1964-1965«, *Annuaire du Collège de France*, 65. Jg., 1965-1966

(18) »Le Sexe des astres«, *Mélanges offerts à Roman Jakobson pour sa 70<sup>e</sup> année*, Den Haag 1967

(19) »Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins« (im Druck)

Lothrop, S. K.

»The Indians of Tierra del Fuego«, *Contributions from the Museum of American Indian, Heye Foundation*, Bd. 10, New York 1928

Lounsbury, F. G.

»Stray Number Systems among certain Indian Tribes«, *AA*, Neue Serie, Bd. 48, 1946

Lowie, R. H.

(1) »The Test-Theme in North American Mythology«, *JAFL*, Bd. 21, 1908

(2) »The Assiniboine«, *APAMNH*, Bd. 4, Teil 1, New York 1909

(3) »Myths and Traditions of the Crow Indians«, *APAMNH*, Bd. 25, Teil 1, New York 1918

(4) »Shoshonean Tales«, *JAFL*, Bd. 37, 1924

(5) »Studies in Plains Indian Folklore«, *UCPAAE*, Bd. 40, Nr. 1, Berkeley 1942

(6) »A Few Assiniboine Texts«, *Anthropological Linguistics*, Nov. 1960

(7) »The Religion of the Crow Indians«, *APAMNH*, Bd. 25, Teil 2, New York 1922

(8) »Sun Dance of the Shoshoni, Ute, and Hidatsa«, *APAMNH*, Bd. 16, Teil 5, New York 1919

(9) »Societies of the Arikara Indians«, *APAMNH*, Bd. 11, Teil 8, New York 1915

(10) »The Tropical Forests: An Introduction«, *HSAI*, Bd. 3

(11) »The Material Culture of the Crow Indians«, *APAMNH*, Bd. 21, New York 1922



Luomala, K.

»Oceanic, American Indian, and African Myths of Snaring the Sun«, *Bernice P. Bishop Museum Bulletin* 168, Honolulu 1940

McClintock, W.

*The old North Trail*, London 1910

McGregor, S. E.

(Brief vom 22. Nov. 1963)

McKenna, R. A.

»The Upper Tanana Indians«, *Yale University Publications in Anthropology*, 55, 1959

McLaughlin, M. L.

*Myths and Legends of the Sioux*, Bismarck, N. D., 1916

McNeish, R. S.

»The Origin of New World Civilization«, *Scientific American*, Bd. 211, 5, 1964

Mandelbaum, D. G.

»The Plains Cree«, *APAMNH*, Bd. 37, Teil 2, New York 1940

Matthews, W.

*Grammar and Dictionary of the Language of the Hidatsa*, New York 1873

Matthews, C.

*The Indian Fairy Book*, 1869

Maximilian, Prinz zu Wied

*Travels in the Interior of North America*, übers. von H. E. Lloyd, London 1843

Mayers, M.

*Pocomchi Texts*, University of Oklahoma, Norman 1958

Mehling, W. H.

»Malecite Tales«, *Memoirs of the Canada Department of Mines, Geological Survey*, Bd. 49, Ottawa 1914

Medsker, O. P.

*Edible Wild Plants*, New York, Macmillan Co, 1939

Métraux, A.

(5) »Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco«, *MAFLS*, Bd. 40, Philadelphia 1946

(8) »Mythes et contes des Indiens Cayapo (groupe Kuben-Kran-Kegn)«, *RMP*, Neue Serie, Bd. 12, São Paulo 1960

(15) »Tribes of Jurua-Purus Basins«, *HSAI*, Bd. 3, *BBAE* 143, Washington, D.C., 1948

Michelson, T.

(1) »The Narrative of a Southern Cheyenne Woman«, *Smithsonian Miscellaneous Collection*, 87, Nr. 5, Washington, D.C., 1932

(2) »The Narrative of an Arapaho Woman«, *AA*, Neue Serie, Bd. 35, 1933

- (3) »Some Arapaho Kinship Terms and Social Usages«, *AA*, Neue Serie, Bd. 36, 1934
- (4) »Micmac Tales«, *JAFI*, Neue Serie, Bd. 38, 1925
- (5) »The Mythical Origin of the White Buffalo Dance of the Fox Indians«, *40th ARBAE*, Washington, D.C., 1919
- (6) »Notes on the Buffalo-Head Dance of the Thunder Gens of the Fox Indians«, *BBAE* 87, Washington, D. C., 1928
- (7) »The Proto-Algonquian Archetype of »Five««, *Language*, Bd. 9, 1933

Montoya, A. R. de

*Gramatica y diccionarios (Arte, vocabulario y tesoro) de la lengua tupi o guarani*, Neue Aufl., Wien-Paris 1876

Mooney, J.

- (1) »Myths of the Cherokee«, *19th ARBAE* (1897-1898), Washington, D.C., 1900
- (2) »Calendar History of the Kiowa Indians«, *17th ARBAE*, Teil 1 (1895 bis 1896), Washington, D.C., 1898
- (3) »The Cheyenne Indians«, *Memoirs of the American Anthropological Association*, I, 1907, Teil 6
- (4) »The Ghost-Dance Religion«, *14th ARBAE* (1892-1893), Teil 2 Washington, D.C., 1896

Mooney, J., und Olbrechts, F. M.

»The Swimmer Manuscript. Cherokee Sacred Formulas and Medicinal Prescriptions«. *BBAE* 99, Washington, D.C., 1932

Morgan, L. W.

*League of the Ho-de-no sau-nee or Iroquois* (Reprinted by Human Relations Area Files) 2 Bde., New Haven 1954

Murie, J. R.

»Pawnee Indian Societies«, *APAMNH*, Bd. II, Teil 7, New York 1914

Murphy, R. F.

- (1) »Mundurucú Religion«, *UCPAAE*, Bd. 49, 1, Berkeley-Los Angeles 1958
- (2) *Headhunter's Heritage*, Berkeley-Los Angeles 1960
- (3) »Matrilocality and Patrilineality in Mundurucú Society«, *AA*, 58, 1956

Murphy, R. F., und Quain, B.

»The Trumai Indians of Central Brazil«, *Monographs of the American Ethnological Society*, 24, New York 1955

Neill, E. D.

»Life Among the Mandan and Gros Ventre Eighty years Ago«, *The American Antiquarian and Oriental Journal*, Bd. 6, 1884

Nimuendajú, C.

- (2) »Sagen der Tembé-Indianer«, *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 47, 1915
- (3) »Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Sipaia-Indianer«, *Anthropos*, Bd. 14-15, 1919-1920; 16-17, 1921-1922
- (5) »The Apinayé«, *The Catholic University of America, Anthropological Series*, Nr. 8, Washington, D.C., 1939

- (6) »The Šerenté«, *Publ. of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund*, Bd. 4, Los Angeles 1942
- (8) »The Eastern Timbira«, *UCPAAE*, Bd. 41, Berkeley 1946
- (13) »The Tukuna«, *UCPAAE*, Bd. 45, Berkeley 1952
- (15) *Wortliste der Tukuna-Spache*, Belém do Pará 1929 (Ms. des Museu Nacional, Rio de Janeiro)

Nordenskiöld, E.

- (1) *Indianerleben, El Gran Chaco*, Leipzig 1912
- (3) *Forschungen und Abenteuer in Südamerika*, Stuttgart 1924

Nye, W. S.

*Bad Medicine and Good. Tales of the Kiowas*, Norman, Oklahoma 1962

Nykl, A. R.

»The Quinary-Vigesimal System of Counting in Europe, Asia and America«, *Language*, Bd. 2, 1926

Orchard, W. C.

»The Technique of Porcupine-quill Decoration among the North-American Indians«, *Contributions from the Museum of the American Indian, Heye Foundation*, Bd. 4, Nr. 1, New York 1916

Osborn, H. A.

- (1) »Textos Folkloricos en Guarao«, *Boletín Indigenista Venezolano*, Jg. III-IV-V, Nr. 1-4, Caracas (1956-1957) 1958
- (2) »Textos Folkloricos en Guarao II«, *ibid.*, Jg. VI, Nr. 1-4, 1958
- (3) »Warao II: Nouns, Relationals, and Demonstratives«, *International Journal of American Linguistics*, Bd. 32, 3, Teil 1, 1966

Osgood, C.

»Ingalik Social Structure«, *Yale University Publications in Anthropology*, 53, 1958

Owen, Trefor M.

*Welsh Folk Customs*, Cardiff 1959

Palmer, R. S.

*The Mammal Guide. Mammals of North America North of Mexico*, New York 1954

Parker, H.

»The Scobs Was in her Lovely Mouth«, *JAFL*, Bd. 71, 1958

Parsons, E. C.

- (3) »Kiowa Tales«, *MAFLS*, Bd. 22, New York 1929
- (4) »Micmac Folklore«, *JAFL*, Bd. 38, 1925

Petitot, E.

- (1) *Traditions indiennes du Canada nord-ouest*, Paris 1886
- (2) *Monographie des Déné-Dindjié*, Paris 1876

Petrullo, V.

»The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela«, *Anthropological Papers no. 11, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1939

Phinney, A.

»Nez Percé Texts«, *CUCA*, Bd. 25, New York 1934

Piganiol, A.

»Le Rôti et le bouilli«, *A Pedro Bosch-Gimpera*, Mexico 1963

Preuß, K. Th.

(1) *Religion und Mythologie der Uitoto*, 2 Bde., Göttingen 1921-1923

(3) »Forschungsreise zu den Kagaba«, *Anthropos*, Bd. 14-21, 1919-1926

Price, R.

»Martiniquan Fishing Magic« (*Ms.*, 1964 vom Autor übermittelt)

Prince, J. D.

»Passamaquoddy Texts«, *Publications of the American Ethnological Society*, Bd. 10, New York 1921

Prytz-Johansen, J.

*The Maori and his religion*, Kopenhagen 1954

Radin, P.

(1) »The Winnebago Tribe«, *37th ARBAE* (1915-1916), Washington, D. C., 1923

(2) »The Thunderbird War Club, a Winnebago Tale«, *JAFI*, Bd. 44, 1931

(3) »Ethnological Notes on the Ojibwa of Southeastern Ontario«, *AA*, Bd. 30, 1928

Rand, S. T.

*Legends of the Micmacs*, New York-London 1894

Rassers, W. H.

»Inleiding tot een bestudeering van de Javaansche Kris«, *Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen; afdeeling letterkunde*, *Nieuwe Reeks deel 1*, Nr. 8, 1938

Ray, V. F.

(2) »Sanpoil Folk Tales«, *JAFI*, Bd. 46, 1933

(3) *Primitive Pragmatists. The Modoc Indians of Northern California*, Seattle 1963

Reichard, G. A.

(2) »Literary Types and the Dissemination of Myths«, *JAFI*, Bd. 34, 1921

(3) »An Analysis of Cœur d'Alene Indian Myths«, *MAFLS*, Bd. 41, 1947

Reichel-Dolmatoff, G.

(1) *Los Kogi*, 2 Bde., Bogotá 1949-50 – 1951

(2) »Mitos y cuentos de los Indios Chimila«, *Boletín de Arqueología*, Bd. 1, Nr. 1, Bogotá 1945

(3) »The Agricultural Basis of the Sub-Andean Chiefdoms of Columbia« in: Wilbert, J., Hrsg., *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America. Causes and Consequences. A Symposium*, Caracas 1961

Reinach, S.

*Cultes, mythes et religions*, 5 Bde., Paris 1905-1923

Reinburg, P.

»Folklore amazonien. Légendes des Zaparo du Curaray et de Canelos«, *JSA*, Neue Serie, Bd. 13, 1921

Riggs, S. R.

»A Dakota-English Dictionary«, *Contributions to North American Ethnology*, Bd. VII, Washington, D. C., 1890

Robinet, F. M.

»Hidatsa I, II, III«, *International Journal of American Linguistics*, Bd. 21, 1955

Rodrigues, J. Barbosa

»Poranduba Amazonense«, *Anais da Biblioteca nacional de Rio de Janeiro*, Bd. 14, Heft 2 (1886-1887), Rio de Janeiro 1890

Rolland, E.

*Faune populaire de la France*, II, »Les Oiseaux sauvages«, Paris 1879

Rondon, C. M. da Silva

»Esbôço grammatical e vocabulário da lingua dos Indios Boróro«, *Publ. Nr. 77 da Comissão ... Rondon; Anexo 5, etnografia*, Rio de Janeiro 1948

Roth, H. L.

»American Quillwork: a Possible Clue to its Origin«, *Man*, 23, 1923, S. 113-116

Roth, W. E.

- (1) »An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians«, *30th ARBAE* (1908-1909), Washington, D. C., 1915
- (2) »An Introductory Study of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians«, *38th ARBAE* (1916-1917), Washington, D. C., 1924

Rousseau J.

(Brief vom 25. Juni 1964)

Rousseau J., und Raymond, M.

»Etudes ethnobotaniques québécoises«, *Contributions de l'Institut botanique de l'Université de Montréal*, Nr. 55, 1945

Saintyves, P.

*L'Éternuement et le bâillement dans la magie, l'ethnographie et le folklore médical*, Paris 1921

Saake, W.

- (1) »Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana«, *Proceedings of the 32nd Intern. Congress of Americanists*, Kopenhagen (1956) 1958
- (3) »Aus der Überlieferung der Baniwa«, *Staden-Jahrbuch*, Bd. 6, São Paulo 1958

Salzmann, Z.

»A Method for Analyzing Numerical Systems«, *Word*, Bd. 6, Nr. 1, New York 1950

Sapir, E.

- (1) »Wishram Texts«, *Publications of the American Ethnological Society*, Bd. 2, Leyden 1909
- (2) »The Algonkin Affinity of Yurok and Wiyot Kinship Terms«, *JSA*, Bd. 15, 1923
- (3) »Yana Texts«, *UCPAAE*, Bd. 9, 1, Berkeley 1910

Saussure, F. de

»Notes« in: *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 12, 1954

Schaeffer, Cl. E.

- »Bird nomenclature and principles of avian taxonomy of the Blackfoot Indians«, *Journal of the Washington Academy of Sciences*, Bd. 40, Nr. 2, 1950

Schauensee, R. M. de

- (1) *The Birds of Colombia*, Narberth, Pennsylvania 1964  
(2) *The Species of Birds of South America and their Distribution*, Narberth, Pennsylvania 1966

Schomburgk, R.

- Travels in British Guiana 1840-1844*. Übers. und hrsg. von W. E. Roth, 2 Bde., Georgetown 1922

Schoolcraft, H. R.

- (7) *Oneóta, or Characteristics of the Red Race of America*, New York 1845  
(2) *The Myth of Hiawatha*, Philadelphia 1856  
(3) *Historical and Statistical Information Respecting . . . the Indian Tribes of the United States*, 6 Bde., Philadelphia 1851-1857

Schwarz, H. F.

- (2) »Stingless Bees (Meliponidae) of the Western Hemisphere«, *Bulletin of the American Museum of Natural History*, Bd. 90, New York 1948

Shafer, R.

- »Notes on Penutian«, *International Journal of American Linguistics*, 18, 4, 1952

Silva, P. A. Brüzzi Alves da

- A Civilização Indígena do Uaupès*, São Paulo 1962

Simms, S. C.

- »Traditions of the Crow«, *Field Columbian Museum, Publ. 85, Anthropol. Series*, Bd. 2, Nr. 6, Chicago 1903

Simpson, R. de E.

- »A Mandan Bull-Boat«, *The Masterkey*, Bd. 23, Nr. 6, 1949

Skinner, A.

- (1) »Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteaux«, *APAMNH*, Bd. 9, New York 1911  
(2) »Some Aspects of the Folk-Lore of the Central Algonkin«, *JAFL*, Bd. 27, 1914  
(3) »Plains Ojibwa Tales«, *JAFL*, Bd. 32, 1919  
(4) »Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians«, *APAMNH*, Bd. 13, Teil 1, New York 1913  
(5) »Political Organization, Cults, and Ceremonies of the Plains-Ojibwa and Plains-Cree Indians«, *APAMNH*, Bd. 11, Teil 6, New York 1914  
(6) »The Sun Dance of the Plains-Cree«, *APAMNH*, Bd. 16, Teil 4, New York 1919  
(7) »Associations and Ceremonies of the Menomini Indians«, *APAMNH*, Bd. 13, Teil 2, New York 1915  
(8) »Plains Cree Tales«, *JAFL*, Bd. 29, 1916  
(9) »Observations on the Ethnology of the Sauk Indians«, *Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee*, Bd. 5, Nr. 1, 2, 3, 1923-1925  
(10) »The Mascoutens or Prairie Potawatomi Indians«, *Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee*, Bd. 6, Nr. 1, 2, 3, 1924-1927



- (11) »War Customs of the Menomini«, *AA*, Bd. 13, 1911
- (12) »Societies of the Iowa, Kansa, and Ponca Indians«, *APAMNH*, Bd. II, Teil 9, New York 1915
- (13) »Sauk Tales«, *JAFL*, Bd. 41, 1928
- (14) »Material Culture of the Menomini«, *Indian Notes and Monographs, Museum of the American Indian, Heye Foundation*, New York 1921

Skinner, A., und Satterlee, J. V.

- »Folklore of the Menomini Indians«, *APAMNH*, Bd. 13, Teil 3, New York 1915

Smith, E. A.

- »Myths of the Iroquois«, *2nd ARBAE*, Washington, D. C., 1881

Smith, H. H.

- (1) »Ethnobotany of the Ojibwe Indians«, *Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee*, Bd. 4, Nr. 3, 1932
- (2) »Ethnobotany of the Forest Potawatomi Indians«, *ibid.*, Bd. 7, Nr. 1, 1933

Sparkman, P. S.

- »Notes on California Folklore. A Luiseño Tale«, *JAFL*, Bd. 21, 1908

Speck, F. G.

- (2) »Reptile-Lore of the Northern Indians«, *JAFL*, Bd. 36, 1923
- (3) »Penobscot Tales and Religious Beliefs«, *JAFL*, Bd. 48, 1935
- (4) »Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula«, *JAFL*, Bd. 38, 1925
- (5) »Bird-Lore of the Northern Indians«, *Public Lectures of the University of Pennsylvania*, Bd. 7, 1921
- (6) *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman 1935
- (7) »Myths and Folk-Lore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa«, *Canada Department of Mines, Geological Survey, Memoir 71*, Nr. 9, *Anthropol. Series*, Ottawa 1915
- (8) »Some Micmac Tales from Cape Breton Island«, *JAFL*, Bd. 28, 1915
- (9) »Huron Moose Hair Embroidery«, *AA*, Neue Serie, Bd. 13, 1911
- (10) *Penobscot Man*, Philadelphia 1940

Spence, L.

- The Myths of the North American Indians*, London 1916

Spencer, R. F.

- »The North Alaskan Eskimo«, *BBAE 171*, Washington, D. C., 1959

Spier, L.

- (2) »Klamath Ethnography«, *UCPAAE*, Bd. 30, Berkeley 1930
- (3) »Notes on the Kiowa Sun Dance«, *APAMNH*, Bd. 16, Teil 6, New York 1921
- (4) »The Sun Dance of the Plains Indians: its Development and Diffusion«, *APAMNH*, Bd. 16, Teil 7, New York 1921

Spinden, H.

- (1) »Myths of the Nez Percé Indians«, *JAFL*, Bd. 21, 1908
- (2) »A Study of Maya Art«, *Memoirs of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Bd. 6, 1913

Spott, R., und Kroeber, A. L.

- »Yurok Narratives«, *UCPAAE*, Bd. 35, Nr. 9, Berkeley 1942

Stamp, H.

»A Malecite Tale: Adventures of Buckchinskwesk«, *JAFI*, Bd. 28, 1915

Stephen, A. M.

»Hopi Journal, edited by E. C. Parsons«, 2 Bde., *CUCA*, Bd. 23, New York 1936

Stern, Th.

»Klamath Myths Abstracts«, *JAFI*, Bd. 76, 1963

Stirling, M. W.

»Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians«, *BBAE* 117, Washington, D. C., 1938

Stock, C. de B.

»Folklore and Customs of the Lepchas of Sikkim«, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Bd. 21, 1925

Stradelli, E.

(1) »Vocabulário da língua geral português-nheêngatú e nheêngatú-português, etc.«, *RIHGB*, 104, Bd. 158, Rio de Janeiro 1929

Strong, W. D.

(1) »Aboriginal Society in Southern California«, *UCPAAE*, Bd. 26, Berkeley 1929

(2) »From History to Prehistory in the Northern Great Plains« in: *Essays in Historical Anthropology of North America, Smithsonian Miscellaneous Collections*, Bd. 100, Washington, D. C., 1940

Sturtevant, W. C.

»The Significance of Ethnological Similarities between Southeastern North America and the Antilles« in: S. W. Mintz, ed. »Papers in Caribbean Anthropology«, *Yale University Publications in Anthropology*, Nr. 57 bis 64, New Haven 1960

Susnik, B. J.

»Estudios Emok-Toba. Parte Ira: Fraseario«, *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay*, Bd. VII, 1962, *Etno-linguística*, 7, Asunción 1962

Swanton, J. R.

(1) »Myths and Tales of the Southeastern Indians«, *BBAE* 88, Washington, D. C., 1929

(3) »Some Neglected Data Bearing on Cheyenne, Chippewa and Dakota History«, *AA*, Bd. 32, 1930

(4) »Southern Contacts of the Indians North of the Gulf of Mexico«, *Anaes do XX Congresso Internacional de Americanistas*, 1922, Rio de Janeiro 1924

(5) »The Indians of the Southeastern United States«, *BBAE* 137, Washington, D. C., 1946

Tastevin, C.

(2) »Nomes de plantas e animaes em lingua tupy«, *RMP*, Bd. 13, São Paulo 1922

(3) »La Légende de Bóyusú en Amazonie«, *Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires*, 6. Jg., Nr. 22, Paris 1925

- (4) »Le fleuve Murú. Ses habitants. Croyances et mœurs kachinaua«, *La Géographie*, Bd. 43, Nr. 4-5, 1925.  
 (5) »Le Haut Tarauacá«, *La Géographie*, Bd. 45, 1926

Taylor, D.

»The Dog, the Opossum and the Rainbow«, *International Journal of American Linguistics*, Bd. 27, 1961

Teit, J.

- (1) »The Shuswap«, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Bd. IV, Leiden-New York 1909  
 (2) »Traditions of the Lilloet Indians of British Columbia«, *JAFL*, Bd. 25, 1912  
 (3) »Cœur d'Alene Tales«. Vgl. Boas, F. (4)  
 (4) »Traditions of the Thompson River Indians«, *MAFLS*, Bd. 6, 1898  
 (5) »Mythology of the Thompson Indians«, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Bd. XII, Leiden-New York 1912  
 (6) »The Salishan Tribes of the Western Plateaus«, *45th ARBAE* (1927 bis 1928), Washington, D. C., 1930  
 (7) »Tahltan Tales«, *JAFL*, Bd. 32, 34, 1919-1921  
 (8) »Kaska Tales«, *JAFL*, Bd. 30, 1917

Terrell, R. H.

»Petroglyphs, Huge Honey Combs Found in Sonora, Mex.«, *Press-Enterprise*, 20. Februar 1966

Thompson, J. E.

- (1) *The Civilization of the Mayas*, Chicago 1927  
 (2) *The Moon Goddess in Middle America. With notes on related deities*, Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington, 1939

Thompson, S.

»The Star-Husband Tale« (Liber saecularia in honorem J. Qvigstadii), *Studia Septentrionalia*, 4, Oslo 1953

Thomson, Sir A. L.

*A New Dictionary of Birds*, London 1964

Trik, A. S.

»The Splendid Tomb of Temple I at Tikal, Guatemala«, *Expedition*, Bd. 6, Nr. 1, Herbst 1963

Trowbridge, C. C.

»Meeārmear Traditions«, *Occasional Contributions from the Museum of Anthropology of the University of Michigan*, Ann Arbor 1938

Turner, G.

»Hair Embroidery in Siberia and North America«, *Pitt-Rivers Museum Occasional Papers in Technology*, Bd. 7, Oxford 1955

Turney-High, H. H.

»Ethnography of the Kutenai«, *Memoirs of the American Anthropological Association*, Bd. 56, 1941

Uhlenbeck, C. C.

»Original Blackfoot Texts. A New Series of Blackfoot Texts«, *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*,

*Afdeeling letterkunde, Nieuwe Reeks*, Teil XII, 1; XIII, 1, Amsterdam 1911-1912

Uhlenbeck, C. C., und van Gulik, R. H.

»An English-Blackfoot and Blackfoot English Vocabulary«, *ibid.*, Teil XXIX, 4; XXXIII, 2; 1930-1934

Voegelin, E. W.

Kiowa-Crow Mythological Affiliations«, *AA*, Bd. 35, 1933

Wagley, Ch., und Galvão, E.

»The Tenetchara Indians of Brazil«, *CUCA*, Bd. 35, 1949

Walker, J. R.

»The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota«, *APAMNH*, Bd. 16, Teil 2, New York 1917

Wallis, W. D.

(1) »Beliefs and Tales of the Canadian Dakota«, *JAFL*, Bd. 36, 1923

– (und Wallis, R. S.)

(2) *The Micmac Indians of Eastern Canada*, Minneapolis 1955

Wassén, S. H.

(1) »Some General Viewpoints in the Study of Native Drugs Especially from the West Indies and South America«, *Ethnos*, Bd. 2, Stockholm 1964

(2) »The Use of Some Specific Kinds of South American Indian Snuff and Related Paraphernalia«, *Etnologiska Studier*, 28, Göteborg 1965

Wassén, S. H., und Holmstedt, B.

»The Use of Paricá, an Ethnological and Pharmacological Review«, *Ethnos* 1, Stockholm 1963

Waterman, T. T.

»The Explanatory Element in the Folk-Tales of the North-American Indians«, *JAFL*, Bd. 27, 1914

Waugh, F. W.

»Iroquois Foods and Food Preparation«, *Canada Department of Mines, Geological Survey, Memoir* 86, Ottawa 1916

Wavrin, Marquis de

*Mœurs et coutumes des Indiens sauvages de l'Amérique du Sud*, Paris 1937

Wedel, W. R.

(1) »An Introduction to Pawnee Archaeology«, *BBAE* 112, Washington, D. C., 1936

(2) »The Great Plains« in: Jennings, J. D., und Norbeck, E., Hrsg.: *Pre-historic Man in the New World*, Chicago 1964

Wilbert, J.

(7) »Erzählgut der Yupa-Indianer«, *Anthropos*, Bd. 57, 1962

(8) *Indios de la región Orinoco-Ventuari*, Caracas 1963

(9) »Warao Oral Literature«, *Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales*, Monographie Nr. 9, Caracas 1964

- (10) »Zur Kenntnis der Yabarana«, *Naturwissenschaftliche Gesellschaft, Anthropologica*, Ergänzungsband Nr. 1, Köln 1959

Will, G. F.

- (1) »No-Tongue, a Mandan Tale«, *JAFL*, Bd. 26, 1913  
 (2) »The Story of No-Tongue«, *JAFL*, Bd. 29, 1916

Will, G. F., und Spinden, H. J.

»The Mandans. A Study of their Culture. Archaeology and Language«, *Papers of the Peabody Museum of American Archaeol. and Ethnol., Harvard University*, Bd. 3, Teil 4, Cambridge, Mass., 1906

Williams, M. L., Hrsg.

*Schoolcraft's Indian Legends*, East Lansing, Michigan 1956

Wilson, E. W.

»The Owl and the American Indian«, *JAFL*, Bd. 63, 1950

Wilson, G. L.

»Hidatsa Eagle Trapping«, *APAMNH*, Bd. 30, Teil 4, New York 1928

Wirz, P.

»The Social Meaning of the Sept-house and the Sept-boat in Dutch and British New-Guinea«, *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, Teil LXXIV, Batavia 1934

Wissler, C.

- (1) »Some (Oglala) Dakota Myths«, *JAFL*, Bd. 20, 1907  
 (2) »Sun Dance of the Plains Indians; General Introduction«, *APAMNH*, Bd. 16, New York 1921  
 (3) »Indian Beadwork«, *Guide Leaflet* Nr. 50, *American Museum of Natural History*, 2. Aufl., New York 1931  
 (4) »The Social Life of the Blackfoot Indians«, *APAMNH*, Bd. 7, Teil 1, New York 1911  
 (5) »Societies and Dance Associations of the Blackfoot Indians«, *APAMNH*, Bd. 11, Teil 4, New York 1913  
 (6) »Societies and Ceremonial Associations in the Oglala Division of the Teton-Dakota«, *APAMNH*, Bd. 11, Teil 1, New York 1912

Wissler, C., und Duvall, D. C.

»Mythology of the Blackfoot Indians«, *APAMNH*, Bd. 2, New York 1908

Woodman, J. J.

*Indian Legends and Tales of Captivity*, Boston 1924

Wood, R.

»An Interpretation of Mandan Culture History«, *River Basin Surveys Papers*, Nr. 39, *BBAE* 198, Washington, D. C., 1967

Yarnell, R. A.

»Aboriginal Relationships between Culture and Plant Life in the Upper Great Lakes Region«, *Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan*, Nr. 23, Ann Arbor, Michigan 1964

## Verzeichnis der Abbildungen im Text

1	Der Arapaço-Vogel (arapassu) (nach Ihering, S. 363) .....	25
2	<i>Pitangus sulphuratus</i> (nach Brehm, <i>Vögel</i> , Bd. I, S. 548) .....	37
3	<i>Crotophaga minor</i> (nach Brehm, <i>Vögel</i> , Bd. II, S. 126) .....	38
4	Astronomische und anatomische Triaden .....	46
5	Das Prärie-Haselhuhn (nach Brehm, <i>La vie des animaux</i> , Bd. IV, S. 329) .....	56
6	Tukuna und andere Stämme .....	101
7	Gruppenstruktur der Tukuna-, Cashinawa- und Mundurucu-Mythen .....	102
8	Periodizitätsformen .....	114
9	<i>Links:</i> Tukuna-Tafel im Ethnographischen Museum von Oslo. <i>Rechts:</i> Maué-Tafel im Ethnographischen Museum von Wien .....	123
10	Struktur der Mythen »mit himmlischem Einbaum« .....	149
11	Die Reise im Einbaum. In Tikal entdeckte Knochengravuren (nach Trik, S. 12; Photogr. <i>University Museum</i> , Philadelphia) .....	151
12	Chippewa-Kohlezeichnung auf einer Holztafel, die als Botschaft hinter- lassen wurde (nach Densmore 2, S. 176 f.) .....	154
13	Schema zur Integration des soziologischen, geographischen und kosmo- logischen Codes .....	165
14	Tamanac und Yabarana .....	167
15	Transformationsbeziehungen zwischen kosmischen und menschlichen Koordinaten .....	180
16	Netzstruktur eines Systems mythischer Gegensätze .....	196
17	Küchenfeuer und Einbaum .....	198
18	Verteilungsgebiet der Geschichte vom Streit der Gestirne und Lage der benachbarten Stämme .....	215
19	Solstitiale und äquinoktiale Achse .....	235
20	Theoretisches Schema der Verbreitung der Mythen von den Gattinnen der Gestirne nach der historischen Schule .....	242
21	Die nördliche Sichel und das Gebiet vom Streit der Gestirne .....	245
22	Die Zunge der Meise (nach Beckwith 1, S. 147) .....	249
23	Theoretisches Schema der Verbreitung der Mythen von den Gattinnen der Gestirne nach der strukturalen Methode .....	251
24	<i>Erethizon dorsatum</i> (nach Brehm, <i>Säugetiere</i> , Bd. 2, S. 567) .....	255
25	Vergleich zwischen logischer Struktur und geographischer Verteilung der Mythen von den Gattinnen der Gestirne .....	280
26	Verbreitung von <i>Erethizon dorsatum</i> (nach Orchard, Tafel II) .....	283
27	Verbreitung von <i>Erethizon dorsatum</i> (nach Burt, S. 143) .....	283
28	Verbreitung von <i>Erethizon dorsatum</i> (nach Hall und Kelson, Bd. 2, S. 782) .....	283
29	Verbreitungsgebiet der Borstenstickerei (nach Driver und Massey, Karte III) .....	283
30	Der Wasserbeutel (nach G. L. Wilson, Abb. 1, S. 101) .....	304
31	Embleme des »Volks-von-oben« (nach Bowers 2, S. 325) .....	310
32	Grundriß der Hütte der Adlerjäger (nach G. L. Wilson, S. 143) .....	318
33	Menomini-Donner (nach Skinner 14, Tafel LXX, S. 262) .....	382
34	Vor und nach der Einführung der Periodizität .....	384
35	Menomini-»Panther« (nach Skinner 14, Tafel LXXI, S. 263. Das klei- nere Motiv stellt einen gewöhnlichen Puma dar) .....	418



36	Reziproker Vergleich der beiden Triaden .....	424
37	Skizze des Netzes, das die semantischen Valenzen von Sonne und Mond verknüpft .....	452
38	Gemeinsame Struktur der Mythen mit Dekaden bei den Mandan und den Menomini .....	454
39	Schematische Darstellung des geographischen Universums der Mandan	471
40	Einbaum in Form einer Schlange. Knochengravur aus Tikal (nach Trik, Abb. 5. Photogr. <i>University Museum</i> , Philadelphia) .....	479
41	Die in diesem Buch im mythischen Feld durchlaufene Strecke .....	499
42	Das kulinarische Dreieck .....	525
43	Getrocknetes und geräuchertes Fleisch in Nordamerika (nach Driver und Massey, Karte 53) .....	527

## *Alphabetisches Verzeichnis der suhrkamp taschenbücher wissenschaft*

- Adorno, Ästhetische Theorie 2  
 - Drei Studien zu Hegel 110  
 - Einleitung in die Musik-  
   soziologie 142  
 - Kierkegaard 74  
 - Negative Dialektik 113  
 - Philosophische Terminologie  
   Bd. 1 23  
 - Philosophische Terminologie  
   Bd. 2 50  
 - Prismen 178  
 Apel, Der Denkweg von Charles  
   S. Peirce 141  
 - Transformation der Philo-  
   sophie, Bd. 1 164  
 - Transformation der Philo-  
   sophie, Bd. 2 165  
 Arnaszus, Spieltheorie und Nut-  
   zenbegriff 51  
 Ashby, Einführung in die  
   Kybernetik 34  
 Avineri, Hegels Theorie des mo-  
   dernen Staates 146  
 Bachofen, Das Mutterrecht 135  
 Materialien zu Bachofens  
   »Das Mutterrecht« 136  
 Barth, Wahrheit und Ideologie 68  
 Becker, Grundlagen der Mathema-  
   tik 114  
 Benjamin, Charles Baudelaire 47  
 - Der Begriff der Kunstkritik 4  
 Materialien zu Benjamins Thesen  
   »Über den Begriff der  
   Geschichte« 121  
 Bernfeld, Sisyphos 37  
 Bilz, Studien über Angst und  
   Schmerz 44  
 - Wie frei ist der Mensch? 17  
 Bloch, Das Prinzip Hoffnung 3  
 - Geist der Utopie 35  
 Blumenberg, Der Prozeß der  
   theoretischen Neugierde 24  
 - Säkularisierung und  
   Selbstbehauptung 79  
 Böckenförde, Staat, Gesellschaft,  
   Freiheit 163  
 Bourdieu, Zur Soziologie der  
   symbolischen Formen 107  
 Broué/Témime, Revolution und  
   Krieg in Spanien. 2 Bde. 118  
 Bucharin/Deborin,  
   Kontroversen 64  
 Childe, Soziale Evolution 115  
 Chomsky, Aspekte der Syntax-  
   Theorie 42  
 - Sprache und Geist 19  
 Cicourel, Methode und Messung  
   in der Soziologie 99  
 Deborin/Bucharin,  
   Kontroversen 64  
 Durkheim, Soziologie und  
   Philosophie 176  
 Einführung in den Strukturalis-  
   mus 10  
 Eliade, Schamanismus 126  
 Elias, Über den Prozeß der  
   Zivilisation, Bd. 1 158  
 - Über den Prozeß der  
   Zivilisation, Bd. 2 159  
 Erikson, Der junge Mann Luther  
   117  
 - Dimensionen einer neuen  
   Identität 100  
 - Identität und Lebenszyklus 16  
 Erlich, Russischer Formalismus 21  
 Ethnomethodologie 71  
 Fetscher, Rousseaus politische  
   Philosophie 143  
 Foucault, Der Fall Rivière 128  
 - Die Ordnung der Dinge 96  
 - Wahnsinn und Gesellschaft 39  
 Furth, Intelligenz und Erkennen  
   160  
 Goffman, Stigma 140  
 Griewank, Der neuzeitliche  
   Revolutionsbegriff 52  
 Habermas, Erkenntnis und  
   Interesse 1

- Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus 154
- Materialien zu Habermas'
  - »Erkenntnis und Interesse« 49
- Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 145
- Phänomenologie des Geistes 8
- Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes« 9
- Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie Bd. 1 88
- Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie Bd. 2 89
- Henle, Sprache, Denken, Kultur 120
- Holenstein, Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus 116
- Jaeggi, Theoretische Praxis 149
- Kant, Kritik der praktischen Vernunft 56
- Kritik der reinen Vernunft 55
- Kritik der Urteilskraft 57
- Kant zu ehren 61
- Materialien zu Kants »Kritik der praktischen Vernunft« 59
- Materialien zu Kants »Kritik der reinen Vernunft« 58
- Materialien zu Kants »Kritik der Urteilskraft« 60
- Kenny, Wittgenstein 69
- Kierkegaard, Philosophische Brocken 147
- Über den Begriff der Ironie 127
- Kohut, Die Zukunft der Psychoanalyse 125
- Narzißmus 157
- Kojève, Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes 97
- Koselleck, Kritik und Krise 36
- Kracauer, Geschichte - Vor den letzten Dingen 11
- Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen 25
- Lacan, Schriften 1 137
- Lange, Geschichte des Materialismus 70
- Laplanche/Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse 7
- Leclair, Der psychoanalytische Prozeß 119
- Lévi-Strauss, Das wilde Denken 14
- Lorenzen, Methodisches Denken 73
- Konstruktive Wissenschaftstheorie 93
- Lorenzer, Sprachzerstörung und Rekonstruktion 31
- Lugowski, Die Form der Individualität im Roman 151
- Luhmann, Zweckbegriff und Systemrationalität 12
- Lukács, Der junge Hegel 33
- Macpherson, Politische Theorie des Besitzindividualismus 41
- Malinowski, Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur 104
- Marxismus und Ethik 75
- Mead, Geist, Identität und Gesellschaft 28
- Merleau-Ponty, Die Abenteuer der Dialektik 105
- Miliband, Der Staat in der kapitalistischen Gesellschaft 112
- Minder, Glaube, Skepsis und Rationalismus 43
- Mittelstraß, Die Möglichkeit von Wissenschaft 62
- Mommsen, Max Weber 53
- Moore, Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie 54
- O'Connor, Die Finanzkrise des Staates 83
- Oppitz, Notwendige Beziehungen 101
- Parsons, Gesellschaften 106
- Piaget, Das moralische Urteil beim Kinde 27
- Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde 77
- Einführung in die genetische Erkenntnistheorie 6
- Plessner, Die verspätete Nation 66
- Pontalis, Nach Freud 108
- Pontalis/Laplanche, Das Vokabular der Psychoanalyse 7
- Propp, Morphologie des Märchens 131

- Quine, Grundzüge der Logik 65  
 Redlich/Freedman, Theorie und Praxis der Psychiatrie. 2 Bde. 148  
 Ricœur, Die Interpretation 76  
 v. Savigny, Die Philosophie der normalen Sprache 29  
 Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit 138  
 Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen 139  
 Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik 13  
 Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt 92  
 Seminar: Abweichendes Verhalten I 84  
 – Abweichendes Verhalten II 85  
 – Der Regelbegriff in der praktischen Semantik 94  
 – Die Entstehung von Klassengesellschaften 30  
 – Familie und Familienrecht Bd. 1 102  
 – Familie und Familienrecht Bd. 2 103  
 – Geschichte und Theorie 98  
 – Kommunikation, Interaktion, Identität 156  
 – Medizin, Gesellschaft, Geschichte 67  
 – Philosophische Hermeneutik 144  
 – Politische Ökonomie 22  
 – Religion und gesellschaftliche Entwicklung 38  
 – Sprache und Ethik 91  
 – Theorien der künstlerischen Produktivität 166  
 Solla Price, Little Science – Big Science 48  
 Spinner, Pluralismus als Erkenntnismodell 32  
 Sprachanalyse und Soziologie 123  
 Sprache, Denken, Kultur 120  
 Strauss, Spiegel und Masken 109  
 Szondi, Das lyrische Drama des Fin de siècle 90  
 – Die Theorie des bürgerlichen Trauerspiels 15  
 – Einführung in die literarische Hermeneutik 124  
 – Poetik und Geschichtsphilosophie I 40  
 – Poetik und Geschichtsphilosophie II 72  
 Témime/Broué, Revolution und Krieg in Spanien. 2 Bde. 118  
 Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie 45  
 Uexküll, Theoretische Biologie 20  
 Watt, Der bürgerliche Roman 78  
 Weingart, Wissensproduktion und soziale Struktur 155  
 Weingarten u. a., Ethnomethodologie 71  
 Weizsäcker, Der Gestaltkreis 18  
 Winch, Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie 95  
 Wittgenstein, Philosophische Grammatik 5  
 Zilsel, Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft 152  
 Zimmer, Philosophie und Religion Indiens 26





**Somit erkennen wir, inwiefern das Zurücktreten des Subjekts eine Notwendigkeit sozusagen methodologischer Ordnung darstellt: es gehorcht dem Drang, nichts von dem Mythos anders als durch den Mythos zu erklären und folglich die willkürliche Perspektive auszuschließen, die den Mythos von außen betrachtet und deshalb dazu neigt, äußere Ursachen für ihn zu finden.**

**stw**